M Y R T I A

Revista de Filología Clásica

v. 35, 2020



Universidad de Murcia

ARTÍCULOS

Myrtia, nº 35 (2020), 53-92

Eros en Aristóteles
[Eros in Aristotle]

Juan Antonio López Férez*
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid

Resumen: El nombre *érōs* y su variante *éros* aparecen 37 veces en Aristóteles, que tiene un notable interés por varios aspectos relacionados con el amor: 1. Como dios; 2. Como deseo vehemente; 3. Como algo involuntario; 4. Eros homosexual masculino; 5. Ejemplos de ese amor; 6. Tener amores masculinos y femeninos; 7. Posible acto venéreo con personas de ambos sexos; 8. Deseo incestuoso de una madre respecto a su hijo; 9. Amor incestuoso entre hermanos; 10. Incesto en general; 11. Pasión erótica de una mujer casada hacia un joven; 12. El cuerpo sufre en relación con el amor; 13. El amor atribuido a ciertos animales; 14. El amor alado reflejado en la pintura.

Abstract: The noun *érōs* and its variant *éros* appear 37 times in Aristotle, who has remarkable interest in various issues related to love and offers different meanings of the word. 1. As god; 2. As a vehement desire; 3. As something involuntary; 4. Male homosexual Eros; 5. Examples of this love; 6. Having male and female loves; 7. Possible venereal act with people of both sexes; 8. The incestuous desire of a mother regarding her son; 9. Incestuous love between brothers; 10. Incest in general; 11. The erotic passion experienced by a married woman towards a young man; 12. The body suffers in relation to love; 13. The love attributed to certain animals; 14. The winged love depicted in the painting.

Palabras clave: Aristóteles, amor

Keywords: Aristotle, love

Recepción: 27/01/2019 **Aceptación:** 20/03/2020

Este trabajo se ocupará de la presencia en Aristóteles del sustantivo *érōs*, *érōtos*, de la misma raíz, desconocida, que *éramai*. Registrado en griego desde Homero, con escasa presencia en los poemas homéricos, y sólo en nominativo, incrementa mucho los usos en los líricos y es bastante utilizado por los trágicos. Aristóteles lo recoge en 35 ocasiones; a esas apariciones hay que añadir 2 de *éros*, con ómicron, lo que dan un total de 37 secuencias del concepto. Nuestro objetivo esencial es examinar el término indicado, con las

* **Dirección para correspondencia:** Islas Cíes 9. 28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid). E-mail: jalferez@flog.uned.es

Artículo elaborado dentro del Proyecto FFI2017-82850-R del Ministerio español de Economía, Industria y Competitividad.

Mi agradecimiento a los dos revisores anónimos del trabajo por todas sus observaciones.

dos variantes fonéticas, prestando toda la atención a sus diversos valores, que oscilan entre la referencia al dios del amor y la pasión amorosa[1]. Por su interés, recogeré también el sentido de "deseo", en general. De todos esos valores presentaré un cuadro esquemático al final de este estudio. Ofrezco todos los pasajes en donde se encuentra el concepto estudiado, con traducción al español y un pequeño comentario centrado en el sustantivo que revisamos. Procuro presentar las obras en orden cronológico y, por no extenderme en demasía, no entraré en el estudio del verbo correspondiente ni en el de otros términos íntimamente relacionadas con el término que nos ocupa (adjetivos, adverbios)[2]. Mis comentarios serán breves, atentos a lo esencial para no sobrepasar una extensión razonable de esta aportación.

1. En los *Tópicos*, libro sexto, capítulo séptimo, el filósofo afirma que conviene considerar si lo definido (*tò horisthén*) se dice mejor de algún modo de acuerdo con la explicación dada (*katà tòn apodothénta lógon*). Por otro lado, hay que ver si la cosa (*tò* […] *prâgma*) admite el más (*déchetai tò mâllon*), pero la explicación dada, no; o, al revés. Pues es preciso que lo admitan ambas. Y, además, si las dos admiten el más, pero ambas no toman el incremento a la vez:

> Por ejemplo, si la pasión erótica es deseo de unión íntima (*hoîon ei ho érōs epithymía synousías estín*), pues el que ama más (*ho gàr mâllon*

[1] De entre la bibliografía, enorme en el caso de Aristóteles, menciono aquí la que tiene alguna relación con el tema que iremos viendo. Entre las aportaciones aconsejadas figuran: Kraut, 1975; Reiner, 1976; Adams, 1988; Annas, 1988; Price, 1989; Rogers, 1994; Capriglione, 1999; Sihvola, 2002; Burger, 2003, 2019; Salim, 2006; Fitterer, 2008; Konstan, 2008; Vallejo Campos, 2009; Leontsini, 2013; Thumiger-Carey-Lowe (eds.), 2013; Ben-Said, 2014; Gauthier-Muzellec, 2014; Majithia, 2014; Daza y García, 2017; Franco Benavides, 2019. Salvo algunas excepciones, en los ejemplos ofrecidos suelo citar solamente la línea de la edición de Bekker donde aparece el concepto estudiado. Las traducciones son mías, bastante literales. He preferido transcribir el griego a fin de que el contenido sea accesible al mayor número posible de lectores. Quienes deseen leer el texto griego, pueden encontrarlo con facilidad en la red. La indicación […] alude a la supresión de términos innecesarios para nuestro objetivo.

[2] Señalo algunas obras con importantes contribuciones sobre el pensador y su obra: Barnes (ed.), 1995; Leigh McEvoy (ed.), 2011; Shields (ed.), 2012; Anagnostopoulos (ed.), 2013; Natali (2013.1991[1]); etc. Además de los repertorios puntuales ofrecidos por *L´Année Philologique*, *Gnomon*, etc., es muy útil (desde 1900 hasta hoy día) *The International Aristotle Bibliography*, Leiden, Brill (en línea). Asimismo, a partir de 1957, son de gran interés los resultados aportados por cada *Symposium Aristotelicum*, celebrado trienalmente.

erôn) no desea más la unión (*ou mâllon epithymeî tês synousías*), de tal modo que ambos elementos no aceptan el 'más' a la vez (*ouch háma amphótera tò mâllon epidéchetai*), pero sería necesario, si son la misma cosa (*eíper tautòn ēn*)[3].

Varios puntos merecen nuestra atención: 1. Para la estrecha relación *érōs-epithymía*[4] en esta secuencia, podría ser oportuno aportar algunos ejemplos hasta llegar al texto aristotélico. En primer lugar, Jenofonte (*Mem.* 3.9.7), donde, a propósito de Sócrates que razonaba acerca de la locura, nos dice el prosista que "tal como al deseo intenso lo llaman amor (*hṓsper tḕn ischyràn epithymían érōta kaloûsin*), así también a la gran pérdida de la razón la llaman locura"; asimismo, el historiador presenta en otra ocasión al protagonista de la *Ciropedia* hablando con Araspas, homótimo medo y amigo desde la niñez, a propósito del amor y sus manifestaciones; en tal ocasión (*Cyr.* 5.1.14), el primero sostiene que las personas nobles (*hoi kaloí*) no obligan a los hombres a que estén enamorados de ellos ni a que deseen lo que no deben, "pero los hombrecillos malos, pienso, son incapaces de dominar todos sus deseos, y, entonces, culpan al amor (*allà tà mochthērà anthrṓpia pasôn oîmai tôn epithymiôn akratê esti, kápeita érōta aitiôntai*)". En segundo lugar, Platón, en cuyas obras los contextos en que ambos conceptos aparecen estrechamente unidos son abundantes. Entre ellos selecciono unos pocos: *Phd.* 66c (el cuerpo, a causa de sus necesidades, nos llena de amores, deseos, temores, etc.), *Smp.* 196c (Eros domina a los placeres y deseos), 197a (Apolo descubrió la mántica al ser guiado por el deseo y el amor), 205d (en resumen, todo deseo de bienes y de ser feliz es para cualquiera el grande y engañoso Amor), *Phdr.* 237d (para cualquier persona es evidente que el amor es un deseo), etc.; 2. Respecto a la *synousía*, presente en griego desde Esquilo (*Eu.* 285), la encontramos en seguida con el valor de "unión sexual" a partir de Demócrito (B 32), y, luego, por ejemplo, en Platón (*Smp.* 173 a; etc.), Jenofonte (*Cyr.* 6.1.31; etc.) y en nuestro pensador, donde la hallamos, tanto referida a las personas (cf. *Pol.* 1269b27; 1335a24.26), como a los animales (*GA* 723b9.13; 727b34; *HA* 630b35; etc.); 3. El verbo *eráō*, precisado por el adverbio de cantidad y modo *mâllon*, lo leemos desde Isócrates (12.96), pero es Platón el que lo utiliza con más abundancia (cf. *Smp.* 181b, 183e); a continuación, el estagirita lo

[3] *Top.* 6.7.146a9. Para los *Tópicos*, el *TLG* sigue la edición de Ross, reimp. 1970.

[4] A propósito del concepto *epithymía* en Aristóteles, véase Pearson, 2012. En su aportación aborda también el estudio de dos términos muy importantes en el filósofo: *órexis* ("apetito", "deseo") y *boúlēsis* ("voluntad", "deseo", "intención").

presenta en varias secuencias. Por ejemplo, aparte de esta secuencia, en *Top*. 152b7 y en *EN* 1167a5. La posteridad raramente recoge la expresión; 4. En lo concerniente a la frase *ou mâllon epithymeî tês synousías*, Alejandro de Afrodisias recoge el pasaje aristotélico en su exegesis a los *Tópicos* (*in Top*. p.461.7) y explica que "unión destructiva es propia del amor. Pues el que desea más unirse, ama menos. Y sería necesario que ambos elementos recibieran a la vez el 'más' y el 'menos', si es que la misma definición (*horismós*) debe ser para lo definido (*horistôi*)"; 5. En la frase *epithymeî tês synousías* observaremos el genitivo propio, régimen sintáctico del verbo allí presente, y también del sustantivo correspondiente. Tanto en esta secuencia como en la que veremos a continuación, el sentido de *synousía*, por distribución contextual, entra en el campo de la relación sexual, lo que es una aportación innovadora del estagirita, pues, en contextos semejantes, tenía otro sentido en la literatura anterior. Efectivamente, la indicada construcción sintáctica es conocida desde Platón (*Prt*. 318 b. Se nos habla de cómo el médico Hipócrates deseaba conseguir la amistad y trato del pintor Zeuxipo), pero, en ese caso, no tiene otro sentido que el propio de la relación amistosa, la conversación, la compañía. No obstante, en la posteridad encontramos algún ejemplo en donde aparece un sentido sexual semejante al aristotélico. Así, en Jenofonte de Éfeso (5.7.4), donde leemos que Antía encontró una manera de librarse de los hombres que deseaban unirse a ella en el burdel donde se hallaba; a saber, hizo como si le ocurriera como a los que padecen la enfermedad sagrada (es decir, la epilepsia) y de ese modo los presentes sintieron pena y miedo por ella y "desistieron de desear unión íntima" con ella (*kaì toû mèn epithymeîn synousías apeíchonto*).

2. Siguiendo en los *Tópicos*, libro séptimo, capítulo primero, se analiza la conveniencia de saber si dos cosas no pertenecen a un único género de predicado (*en henì génei katēgorías*), sino que una indica "cómo", y la otra, "cuánto" o "respecto a algo". Y se aborda, además, si el género de cada una es el mismo, y si las diferencias predicadas son las mismas, o una es teórica y la otra práctica:

> Además, a partir del 'más' (*éti ek toû mâllon*), si una admite el 'más', pero la otra no, o si ambas lo admiten pero no al mismo tiempo. Por ejemplo, el que ama más no desea más la unión íntima (*katháper ho mâllon erôn ou mâllon epithymeî tês synousías*), de manera que no es lo mismo pasión erótica que deseo de unión íntima (*hōst´ou tautòn érōs kaì epithymía synousías*)[5].

[5] *Top*. 7.1.152b9.

La relación léxica "amor"-"unión íntima" ya la hemos visto (Cf. apartado 1.1). Por lo demás, en el ejemplo anterior, se ha examinado la construcción *epithymeî tês synousías*. Así, pues, añadiré ahora sólo una observación respecto a la frase consecutiva del final, concretamente la expresión que termina con *epithymía synousías*. La construcción está registrada en griego desde Platón, donde si en *Protágoras* (*Prt*. 318a) nos informamos del deseo de Hipócrates antes señalado, lejos, por el contexto, de toda alusión a la unión carnal, en las *Leyes* (*Lg*. 838b), en cambio, sí tenemos ese valor sexual, semejante al que tiene en el estagirita. Efectivamente en dicho pasaje, el ateniense le dice al lacedemonio Megilo que los más de los hombres, por muy pervertidos que sean, se abstienen de la unión íntima con las personas hermosas en caso de que se trate de un hermano o una hermana, un hijo o una hija, pues una ley no escrita (*ágraphos*) las protege para que no se acueste con ellos, ni de modo evidente ni oculto, ni los toque de ningún modo. Es más, el deseo de esa unión ni siquiera les viene en absoluto a los más (*all´oud´epithymía taútēs tês synousías tò parápan eisérchtai toùs polloús*). Por otro lado, tocante a la posteridad, sólo aludiré a una secuencia de Crisipo (*Fr*. 397, transmitido en un texto espurio atribuido a Andronico de Rodas), donde, a propósito de los tipos de deseo, se dice: "Eros, deseo de unión corporal (*Érōs dè epithymía sōmatikês synousías*)".

3. En los *Analíticos primeros* el pensador está hablando sobre la convertibilidad de los términos, las alternativas opuestas y las combinaciones de éstas:

> Si cualquiera que ama (*pâs ho erôn*) preferiría, en razón del amor (*katà tòn érōta*), el A –que esté en tal condición (*tò hoútōs échein*) como para que le haga un favor (*hṓste charízesthai*) e incluso para que no le haga un favor (*mḕ charízesthai*) (el C)– a que le haga un favor (el D) pero no esté en condición como para hacerle el favor (el B), es evidente que el A, estar en tal condición, es preferible a que le haga un favor. Por tanto ser querido (*tò phileîsthai*) es preferible, en razón del amor (*katà tòn érōta*), a la unión sexual (*synousías*). Por tanto el amor es más propio de la amistad (*philías*) que de unirse sexualmente (*ára ho érōs mâllon estì tês philías ḕ toû syneînai*). Y si es propio especialmente de eso, también su fin es eso. Por tanto la unión sexual (*tò syneînai*), o no existe en absoluto, o lo es a causa de ser querido (*toû phileîsthai héneken*). Y, en realidad, los demás deseos y artes son así.[6]

[6] *APr*.2.22.68a38, 68b3.4. El *TLG* presenta los *Analíticos primeros* según la edición de Ross, reimp. 1968.

Hagamos algunas consideraciones sobre la secuencia traducida, donde el término buscado se nos presenta tres veces, subrayadas en el pasaje: 1. La estructura de la frase *pâs ho erôn* es generalizadora, referida a todo el que ama a otro, en voz activa. En *ho erôn* estamos precisamente ante una forma participial sustantivada, que funciona como un verdadero sustantivo. La expresión *ho erôn* –y me limitaré al nominativo de singular– surge en Platón (*Smp*. 204de (precisamente en 204e, dos veces), *Phdr*. 249e) y la recoge el estagirita (aparte del presente pasaje, en *EE* 1238b37, 1245a25[7], en ambos casos referida a la relación del amante con el amado en el plano homosexual), y, después, la utilizan algunos escritores posteriores. Es otra manera de referirse al *erastḗs*, el que tiene la función activa dentro de la relación amorosa homosexual (respecto a dicho término en el estagirita, véase el apartado 22.1). Precisamente la frase aristotélica *pâs ho erôn* mereció la atención de Juan Filópono (Joannes Philoponus, llamado también, Joannes Grammaticus: 490-570 d. C., perteneciente al círculo del filósofo neoplatónico Amonio, discípulo a su vez de Proclo) en sus comentarios al citado tratado aristotélico (volumen 13.2.472.1), y, asimismo, de Juan Pediásimo (Joannes Pediasimus: c. 1282-1326; en su exegesis a dicha obra del estagirita: p. 85.4). También la menciona, pero en contexto distinto, el poema bizantino del siglo XII *Dígenes Acritas*, de autor anónimo (3.1. e cod. Grottaferrata), donde leemos que “De ese modo todo el que ama es esclavo del amor” (*Hoútōs doûlos pâs ho erôn toû érōtos hypárchei*); 2. La construcción en acusativo precedido de preposición *katà tòn érōta*, traducida por muchos como “en razón de su amor”, puede referirse, en su primera aparición, al sujeto “que ama”, mencionado poco antes. No obstante podría aludir, de modo amplio, al amor, no al experimentado por una persona concreta; 3. El infinitivo de presente *charísesthai*, aquí en la voz media, suele tener el sentido de “hacer un favor”, “conceder una gracia”, “complacer”; en cambio, en la pasiva, uso muy raro, equivale a recibir favores o compensaciones. El texto ofrece indudables dificultades al no aparecer expresado ni quién hace esos favores ni a quién se le hacen, de tal modo que los traductores suelen incluir términos diversos (como “el amado”, presumible sujeto del infinitivo) que no están en el original griego. La estructura sintáctica, reducida al mínimo, puede dar lugar a problemas de interpretación, como reflejan bastantes versiones. Por nuestra parte, nos sumamos a los que entienden que el sujeto de *tò hoútōs échein* es el “amado”, no expresado, que

[7] Esta cita la veremos en el apartado 12.

es también el sujeto del infinitivo *charísesthai*. Ahora bien, al no estar expresado, lo dejamos como está; con alusión a una persona distinta del sujeto, pero no puesta claramente de manifiesto por el filósofo. En lo referente a esta forma verbal, digamos que la leemos desde Píndaro (*Fr*. 1: *eiē kaì erân kaì érōti charízesthai katà kairón*, "Que suceda tanto amar como complacer al amor, en su momento oportuno"). Por su lado, en los ejemplos platónicos citados más abajo, la persona que recibe esas atenciones se construye en dativo. Así lo leemos en *Smp*. 182abd, donde se nos dice que es hermosa la costumbre de complacer a los amantes. Pueden verse otras referencias relevantes en *Phdr*. 234b, 235e, 237b, 243d. En cambio, en *Phdr*. 231c, se trata de gratificar a los amados; 4. Por su parte la construcción *tò phileîsthai*, "el ser querido", con sentido erótico, o en la frontera del mismo, la tenemos precisamente en dicha forma[8]–es decir, precedido del artículo neutro, y sólo referido al nominativo-acusativo)–, 8 veces en el estagirita, de las 69 en que el citado infinitivo está registrado en esos casos. La relación con *érōs* la hallamos otra vez en *EE* 1235b19, pasaje del que nos ocuparemos en el apartado 11; 5. La estrecha relación léxica *érōs-philía* estaba bien establecida antes de Aristóteles. Veamos algunos pasajes que pueden ayudarnos a delimitar el sentido de ambos términos: 5.1. En lugar de honor hay que poner a Platón, al que dedicamos cuatro subapartados. Efectivamente, dentro del *Banquete*, leemos (*Smp*. 179c)[9] que Alcestis, al mostrarse dispuesta a morir por su esposo (Admeto), había superado a sus suegros en afecto (*têi philíai*), a causa de su amor (*dià tòn érōta*), pasaje donde el primer sustantivo puede entenderse referido a las relaciones sentimentales establecidas entre padres e hijos, mientras que el segundo correspondería al lazo que une a los esposos; 5.2. Además, en la relación homosexual de Aristogitón y Harmodio (*Smp*. 182c)[10], los tiranicidas, son nombrados, como elementos esenciales para acabar con el poder (realmente sólo con la vida de Hiparco): concretamente, se alude al *érōs* del primero (que era el *erastḗs*) y la *philía* del segundo (el *erṓmenos*. Con respecto a éste, véase el apartado

[8] Sus primeros usos están en relevantes autores del círculo socrático: Jenofonte (7) y Platón (4).

[9] Corresponde al discurso de Fedro, tal como lo recordaba Aristodemo de Cidateneo, un seguidor de Sócrates. Véase en 7.1 algunos detalles sobre el mismo.

[10] Acerca de los dos citados, véanse nuestros apartados 10 y 19. La cita del *Banquete* pertenece al discurso de Pausanias, ateniense del demo de Cerámico, amante del poeta Agatón y defensor de la homosexualidad.

6.2); 5.3. Agatón[11] indica en su discurso (*Smp*. 192b) que, a diferencia de los dioses mencionados por Hesíodo y Parménides, desde que Eros reinaba entre los dioses no había violencias ni cautiverios ni violencias, sino amistad y paz (*philía kaì eirḗnē*) (*Smp*. 195c)[12]; 5.4. A su vez, en el *Fedro*, dentro de la exposición de Sócrates en que relata el discurso de Estesícoro de Hímera sobre el amor, aquél expone (*Phdr*. 255e) que, a juicio del amado, lo que éste siente respecto al amante, es "no amor, sino amistad" (*ouk érōta allà philían*); 5.5. Esquines (1.133) menciona la amistad por amor (*philían di´érōta*) establecida entre Patroclo y Aquiles; 5.6. Vienen luego los dos ejemplos aportados por el estagirita, tanto aquí como en *EE* 1245a24 (cf. el apartado 12); 5.7. La importancia del concepto *philía*[13] en Aristóteles es extraordinaria[14];

[11] Autor trágico griego, quizá el más sobresaliente tras los tres grandes. Fue el organizador del famoso banquete, inmortalizado por la obra platónica, para celebrar su victoria literaria, obtenida en el 416 a. C.

[12] Respecto a la estrecha vinculación entre Eros y la amistad, véanse, por ejemplo, dos pasajes: 1. Proclo, *In Tim*. 32c(2.54 Diehl)=Ferecides, 7B3 D.-K., donde leemos: "Ferecides decía que Zeus, cuando se disponía a crear, se transformó en Eros (*eis Érōta metabeblêsthai*), porque, tras haber compuesto el mundo a partir de opuestos, los llevó al acuerdo y amistad (*eis homologían kaì philían ḗgage*) […]". La referencia alude a Ferecides de Siro, mitógrafo del VI a. C; 2. Jenofonte, *Smp*. 8.12, pasaje donde Sócrates tiene por muy preferible el amor del alma que el del cuerpo (*ho tês phsychês ḕ ho toû sṓmatos érōs*), "pues que, sin amistad, no hay ninguna unión digna de mención (*synousía oudemía axiólogos*), todos lo sabemos".

[13] Al revisar el concepto mediante el *TLG* hay que descontar todos los ejemplos en que tenemos un adjetivo (de *phílios*,*-a* (*-ē*), *-on*). El sustantivo lo leemos a partir de Teognis, y resulta conocido, luego, entre otros, por Esquilo y Eurípides, pero es en la prosa donde adquiere en seguida una fuerte presencia: Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Platón y, posteriormente, el estagirita. Contando todas las formas del vocablo (en sus distintos casos con inclusión de las adjetivales), tenemos en Platón 102 usos, pero, en Aristóteles, 421, lo que lo convierte en el autor griego que más ha utilizado ese término. Destaca, sobre todo, *la Ética nicomaquea*, en especial, los libros octavo y noveno de la misma. Según el filósofo, la *philía* es necesaria para cualquier persona, rica o pobre, joven o vieja, y resulta imprescindible en las organizaciones sociales y religiosas, pues contribuye incluso a la cohesión de cualquier ciudad. Véase, entre otros, nuestro apartado 11.

[14] Entre los numerosos y útiles aportaciones sobre la "amistad" en el filósofo menciono unos pocos: Reiner, 1976; Annas, 1977; Sherman, 1987; Pakaluk, 1988; Price, 1989; Alberti, 1990; Reiner, 1991; Stern-Gillet, 1995; Berwari, 1997; Mulgan, 1999; Burger, 2003, 2019; Pangle, 2003; Araiza, 2005: Flasse, 2006; Peroli, 2006; Salim, 2006; Calvo Martínez, 2007; Perrin, 2007 ; Konstan, 2008; Aubenque, 2009; Vallejo Campos, 2009; Nehamas, 2010; Biss, 2011; Szaif, 2011; Benetatos, 2013; Leontsini, 2013; Natali, 2013; Ben-Said, 2014; Bretin, 2014; Miller, 2014; Zagal, 2014; Ward, 2016; Badhwar- Jones, 2017; Daza y García, 2017; Franco Benavides, 2019; etc.

5.8. Selecciono, asimismo, entre muchos testimonios posteriores al estagirita, el de Zenón (*Fr*. 263. Recogido por Ateneo, 13.561c), pues indica que Eros era el dios de la amistad y libertad; 6. La *synousía* como "unión sexual" ya la hemos visto en el apartado 1.2; 7. Reparemos en *syneînai*, aquí, "unirse sexualmente". Cf., asimismo, *Pol*. 1262a33, referido a los amantes (masculinos, aunque no se especifica expresamente), y, asimismo, a una desmentida relación íntima entre una madre y su hijo (*Rh*.1400a26).

4. En la *Metafísica* el escritor, tras distinguir cuatro tipos de causa, se detiene en la tercera, a saber, aquélla de la que procede el comienzo del movimiento. Para asentar su afirmación dice lo siguiente:

> Podría sospecharse que Hesíodo es el primero que buscó tal asunto, aunque cualquier otro pusiera en las cosas amor o deseo como principio (*érōta ḕ epithymían en toîs oûsin éthēken hōs archḗn*), tal como lo hizo también Parménides, pues también éste, al disponer la génesis del todo, afirma: 'a Eros, el primero de todos los dioses,/lo preparó' [15] (*prṓtiston mén, phēsin, érōta theôn mētísato/ pántōn*), y Hesíodo: 'antes de todo Caos se engendró,/y tras eso Gea de ancho pecho, […],/y Eros, que destaca entre todos los inmortales (*d´éros, hòs pántessi metaprépei athanátoisin*)'[16]/[17].

Algunas observaciones: 1. Advertimos en la secuencia tres veces el término estudiado: dos con vocalismo largo y declinación atemática, y una con vocalismo breve y declinación temática. Precisamente, ésta consta sólo en dos secuencias del filósofo, y las dos son citas hesiódicas; 2. Respecto a la pareja léxica "amor"-"deseo", véase lo que decimos en el apartado 1.1; 3. La relación estrecha entre Eros y el "principio" (*archḗ*) volvemos a verla dentro del estagirita (*Metaph*. 988a34 y *Rh*.1.11.1370b22, pasajes que estudiaremos después), y, asimismo, en autores posteriores como el filósofo

[15] Parm., 28B13 D.-K. Se discute sobre el sujeto del verbo: quizá Afrodita, según piensan algunos. La referencia la recogen, aparte del estagirita, Platón (*Smp*. 178b), Plutarco (756f), Sexto Empírico (*M*. 9.9), Simplicio (*in Ph*. vol.9.39.18), etc.

[16] Hes., *Th*. 116-120. La cita, en la que hemos suprimido elementos innecesarios, no refleja exactamente el texto hesiódico transmitido. En el pasaje teogónico (*Th*. 120) se dice, en realidad, que Eros es "el más hermoso (*kállistos*) entre todos los inmortales"

[17] *Metaph*. 1.4.984b24.27.29. Para la *Metafísica*, el *TLG* sigue la edición de Ross, reimp. 1970. Por atenerme a la fuente seguida, recojo con minúscula (dos veces) el término que nos ocupa, pero, en realidad, al tratarse de una divinidad debería estar con mayúscula. Así lo hacen tanto la edición de Diels-Kranz de los Presocráticos para el texto de Parménides, como Solmsen, en su edición de Hesíodo (1970).

Eudemo (*Fr*. 150.12), Luciano [*Am*. 32.2], Alejandro de Afrodisias (*in Metaph*., p. 32.24; 33.6; 62.3.7), etc.; 4. La consideración expresa de Eros como "dios" (*theós*) la leemos en griego a partir de Parménides (cf. la cita aquí vista), Sófocles (*Tr*. 354-355), Eurípides (*Fr*. 136.1, 269.1, 430.3), y, asimismo, en numerosas citas de la literatura ulterior; 5. La estrecha relación del calificativo "inmortal" con Eros la encontramos ya en la cita hesiódica recogida en la nota pertinente; Platón, por su lado, se interesó por el particular (cf. *Smp*. 202d, donde Diotima[18] sitúa a Eros en una condición intermedia entre lo inmortal y lo mortal); Aristóteles recoge dos veces la cita del poeta beocio (además de esta secuencia, la veremos en el apartado 29); y, en la literatura tardía, la consideración de "inmortal" atribuida a Eros la tenemos claramente expresada en Teófilo de Antioquía (*Autol*. 2.6.5), el *Corpus Hermeticum* (*Poimandres* 18.6), Porfirio (*Plot*. 22.53, 23.34), Atanasio [28.1397.15], Libanio (*Or*. 14.293), etc.

5. Dentro del mismo tratado, el estagirita pasa revista a los pensadores que se habían manifestado sobre los principios (*archaí*) y la verdad (*alḗtheia*). Sin mencionarlos expresamente –pues algo antes había nombrado sucesivamente a Platón, los itálicos (a saber, los pitagóricos), Empédocles y Anaxágoras– agrupa a quienes habían entendido el principio como materia (*hýlē*), y, a continuación, hace una breve referencia a los mismos y pasa a otro grupo de filósofos:

> Ésos, por tanto, todos ellos, se atuvieron a tal causa, pero algunos otros, a la de dónde procede el comienzo del movimiento (*hóthen hē archḕ tês kinḗseōs*). (Tal como cuantos proponen amistad y odio, o inteligencia o amor como principio)(*hoîon hósoi philían kaì neîkos ḕ noûn ḕ érōta poioûsin archḗn*)[19].

Por lo que se refiere a nuestro objetivo, ya hemos visto, en el apartado 4.3, la conexión léxica entre amor y "principio".

---

[18] Platón, por boca de Sócrates, la presenta (*Smp*. 201d-212b) como una sabia de Mantinea, la cual le habría explicado al último muchas cuestiones y habría sido su maestra en asuntos eróticos. No hay acuerdo entre los estudiosos sobre dicha mujer, pues, para unos, es una creación literaria del filósofo, para otros, un personaje real. En la literatura posterior se ocuparon de ella, entre otros, Luciano, Elio Aristides, Máximo el sofista, Estobeo, Libanio, etc.

[19] *Metaph*.1.7.988a34. Ross (1970, 1.178) cree que el estagirita estaba pensando en Parménides, y quizá también en Hesíodo, al escribir esta secuencia. Remite, asimismo, a *Metaph*. 1.4.984b24, al que nos hemos referido en la nota 17.

6. En *Sobre los ensueños* se analizan los errores producidos por ciertas sensaciones:

> Además de eso, nos equivocamos fácilmente respecto a las sensaciones en las afecciones, unos, en unas, otros, en otras. Por ejemplo, el cobarde con su miedo, y el enamorado con su amor (*ho erōtikòs en érōti*), de modo que, partiendo de una pequeña semejanza, uno cree ver a los enemigos, y el otro, a su amado (*tòn dè tòn erṓmenon*)[20].

Veamos tres puntos: 1. La construcción innovadora *ho erōtikòs en érōti* no tiene apenas continuadores en la literatura posterior. La mencionan algunos exegetas del estagirita: Temistio (*in PN*, vol. 5.6, p.34, l.16) la recoge en su comentario aristotélico al tratado ya mencionado; también lo hace Proclo (*in Alc.1*, sección 27.1). Ahora bien, por la función desarrollada en el contexto, *ho erōtikós* equivale a *ho erastḗs*, "el amante", ya que, a continuación, se menciona a su "enamorado"; 2. En cuanto al adjetivo *erōtikós*,*-ḗ*, *-ón,* propiamente, "el-la-lo referente al amor", téngase en cuenta que aparece a fines del V y se generaliza en el IV. El primero en utilizarlo es Tucídides (6.54.1, donde habla de la "circunstancia" (o "suceso") (*xyntychía*) en relación con la pasión amorosa en la que acontecieron los hechos que llevaron a la muerte de Hiparco; el historiador (6.57.3) se refiere a la ira, o pasión (*orgḗ*) erótica propia de Aristogitón como uno de los motivos de la famosa acción; y, finalmente, en 6.59.1 insiste en que fue el dolor (*lýpē*) propio de su pasión erótica el que llevó a Harmodio y Aristogitón a su audacia irreflexiva). Dicho adjetivo, bien conocido, entre otros, por Lisias (7), Jenofonte (4) y Platón (43), forma parte también del léxico aristotélico (23 apariciones); 3. El *erṓmenos*, el "amado", con referencia a la relación homosexual, aparece, por primera vez, en la prosa de comienzos del IV. Limitándome a los usos del singular, el participio de presente, voz media, de *eráō*, con frecuencia sustantivado, lo leemos desde Jenofonte (*Smp*. 8.11.16.26.27.36) y, especialmente, en Platón (pondré unas pocas apariciones: *Euthphr*. 14c, *Smp*. 178e, 180b, 185c, 192e, 204c; *Phdr*. 238e, 239a; etc.). Con respecto al estagirita, lo vemos en *Ath*.17, *EE* 1233b10, 1238b38, 1244a5.7, *EN* 1157a6, 1159b16, 1164a5.7, *Insomn*. 460b7, *P*. 1303b23, *Rh*. 1370b22, y en cuatro fragmentos).

[20] *Insom*. 2.460b5. Para *Sobre los ensueños*, el *TLG* sigue la edición de Ross, reimp. 1970.

7. En la *Historia de los animales* el filósofo se ocupa de la inteligencia de los delfines, y explica lo siguiente:

> De los animales marinos se cuentan, con referencia a los delfines, muchísimos indicios de su mansedumbre y domesticidad, y, además, sus pruebas de amor y pasión por sus hijos (*kaì dḕ kaì pròs paîdas érōtes kaì epithymíai*), tanto cerca de Tarento como en Caria y otros sitios. Cerca de Caria, habiendo sido apresado un delfín y sufrido heridas, se cuenta que una multitud de delfines entró apiñada al puerto, hasta que el pescador lo soltó. Entonces se marcharon de regreso todos juntos. Y a los delfines pequeños siempre los acompaña uno de los grandes para protección[21].

Veamos algunos puntos: 1. He aquí una secuencia donde el vocablo que revisamos se utiliza también para expresar las atenciones amorosas de ciertos animales con respecto a sus hijos. Respecto a la relación léxica "animal"-"amor" señalemos algunos textos importantes, previos al pensamiento del estagirita. En Jenofonte (*Mem*. 1.4.7), Sócrates dialoga con uno de sus seguidores, Aristodemo, llamado "el chico", el cual no creía ni en los dioses ni en la adivinación, y aquél le aporta muchas pruebas de lo contrario: la postura erguida del hombre, el habla, los placeres amorosos y ser el único que adora a los dioses. Así, pues, en ese contexto, Sócrates, apuntando a una serie de hechos que parecen ser obra de un designio y no resultado del azar, se detiene en la realidad de "haber hecho nacer deseo de hacer hijos y de haber hecho nacer en las paridas deseo de criarlos (*érōta tês teknopoiías emphŷsai, emphŷsai dè taîs geinaménais érōta toû ektréphein*)", todo ello referido a los animales (*zôia*), aludidos a continuación. Platón, a su vez, por boca del médico Erixímaco[22] (*Smp*. 188a), nos indica que cuando los cuatro elementos (lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo) logran el amor morigerado (*toû kosmíou érōtos*) les traen prosperidad y salud "a los hombres, a los demás animales y las plantas (*anthrṓpois kaì toîs állois zṓiois te kaì phýtois*)". En el mismo diálogo (*Smp*. 197a) Agatón pregunta retóricamente quién se atrevería a negar que la creación de los seres vivos forma parte de la sabiduría del Amor (*Érōtos eînai sophían*), por la que nacen

[21] *HA* 9.48.631a10. El *TLG*, en *Historia de los animales*, sigue el texto de Louis, 1964-1969.

[22] Médico ateniense, amigo de Fedro, discípulo de Sócrates. En el *Banquete* platónico defiende su profesión, recurriendo a un vocabulario técnico y no accesible para muchos, y trata de elogiar a Eros apoyándose en razones científicas. Aparece en varios diálogos platónicos, y, también, en Andócides.

y se producen todos los seres vivos (*gígnetai te kaì phýetai pánta tà zôia*). Pues bien, sólo en el lugar aristotélico antes visto hallamos la correspondencia léxica "animal"-"amor", a pesar de que el estagirita compuso varios tratados dedicados al mundo animal; 2. Finalmente, de la íntima relación entre los dos términos *érōs-epithymía* nos da noticia cumplida el estagirita, como hemos visto en el apartado 1.1.

8. Dentro de la *Marcha de los animales* el estagirita se detiene en la postura de las aves. Razona del modo siguiente:

> Y es evidente a partir de eso que no se acepta que el ave sea erguida como el hombre, pues la naturaleza de sus alas, tal como tienen el cuerpo ahora, les resulta útil, pero les resultaría inútil si estuvieran erguidas, a la manera que pintan a los amores con alas (*hṓsper gráphousi toùs érōtas échontas ptérygas*)[23].

Tenemos en el pasaje otro valor del término estudiado, a saber, la representación pictórica de Eros. Apunto ahora cuatro secuencias donde se trata el mismo asunto. 1. Ya en el *Hipólito* euripideo[24], en sólo seis versos (*Hipp*. 1270-1275) se insiste cuatro veces en la condición de alado, dotado de alas, propia de Eros (*poikilópteros-pterôi-potâtai-ptanós*); 2. En los *Acarnienses* aristofánicos (*Ach*. 990-991)[25] el Coro invoca a Reconciliación (*Diallagḗ*), con el deseo de que los uniera algún Amor, como el del cuadro en que estaba pintado con una corona de flores (*Érōs* […] /*hṓsper ho gegramménos, échōn stéphanon anthémōn*)[26]; 3. Filóstrato (*Im*. 1.29.2), en su descripción del cuadro de Perseo, señala que Eros, en la representación, aparece dotado de alas, según lo acostumbrado, pero joven, contra lo que era costumbre (*gégraptai dè ptēnòs mén tò eiōthós, neanías dè par´hò eíōthe*), y respirando con dificultad, motivo no ajeno a haber realizado algún esfuerzo con fatiga; 4. Por su lado, en Heliodoro (4.2.3), por boca de Teágenes, leemos que los pintores les ponen alas a Eros (*tòn Érōta pteroûsin hoi gráphontes*), mostrando de modo enigmático la ligereza de los dominados por él (*tò eukínēton tôn hyp´autoû kekratēménōn ainittómenoi*).

[23] *IA* 11.711a2. El *TLG*, en *Marcha de los animales*, sigue el texto de Jaeger, 1913.
[24] Obra del 427 a. C.
[25] Representada en el 425 a. C., por primera vez.
[26] Un escolio (*Ach*. 992a) explica que se trataría de un cuadro de Zeuxis, existente en el templo ateniense de Afrodita. En aquél el artista habría pintado un Eros jovencísimo coronado de flores.

9. La *Ética eudemia* es el segundo tratado aristotélico por el número de secuencias del término que examinamos: cuatro apariciones. El filósofo describe una acción involuntaria, a saber, cuando alguien se ve obligado a actuar, sin que haya desacuerdo entre la razón y el deseo, y lo hace por causa de un bien o por librarse de un mal mayor, pues esas circunstancias no dependen de él:

> Por eso también al amor muchos lo consideran algo involuntario (*diò kaì tòn érōta polloì akoúsion tithéasin*), y también a algunas iras y reacciones naturales (*kaì thymoùs eníous kaì tà physiká*), porque son violentas y por encima de la naturaleza, y perdonamos al que por su ser natural ha forzado a la naturaleza[27].

Tres observaciones pueden ayudar a entender mejor el pasaje. 1. Con respecto a la secuencia examinada, entiéndase por el contexto que se trata de un juicio sostenido por muchos (*polloí*), pues el estagirita no manifiesta aquí su opinión. No obstante, al no refutar el criterio de otros, lo acepta en cierto modo, o, al menos, no toma postura contra lo afirmado; 2. Dentro de *EE* el adjetivo *akóusios*, "involuntario", es bastante utilizado en neutro, precedido del artículo con frecuencia: contamos con 16 secuencias en esa obra. En ella, el autor delimita los conceptos *hekoúsios-akoúsios*, "voluntario"-"involuntario", y, en su exposición, pone algunos ejemplos de acto involuntario. Leemos que lo forzoso es involuntario, y todo lo involuntario es forzoso (*EE* 1224a11); lo que se hace forzado, por la violencia ejercida sobre alguien, es algo involuntario (*EE* 1224b39); y de aquí se desprende la consecuencia recogida en el texto seleccionado. Otro ejemplo de acto involuntario es el que se realiza por ignorancia, tal como leemos algo después (*EE* 1225b7); 3. Nótese la presencia de *thymós*, "ira", en plural, y con la precisión de "algunas", lo que permitiría pensar que no toda ira, sino sólo algunas de entre ellas, no especificadas en el contexto, entran en el mismo plano que la pasión amorosa en cuanto a ser algo involuntario. La correspondencia estrecha entre ambos conceptos, "amor"-"ira" la vemos ya en Platón (*Lg*. 645d, 649d; además, en dos epigramas espurios), Aristóteles (aquí y en *EE*1229a21, recogido más abajo), Andronico de Rodas [1.4.1], Josefo (*BI* 1.444), Plutarco (61e, 501d, [755d)], etc.

[27] *EE* 2.8.1225a20. El *TLG*, en *Ética eudemia*, se atiene al texto de Susemihl, reimpr. 1967.

10. El pensador sigue reflexionando sobre cinco formas de valentía (*andreía*) por analogía:

> Otra es a causa de una pasión irracional (*dià páthos alógiston*), como por causa de amor y de ira (*di´érōta kaì thymón*), pues, si está enamorado (*erâi*), es más osado que cobarde (*thrasỳs mâllon ḕ deilós*), y afronta muchos peligros (*kaì hypoménei polloùs kindýnous*), como el que dio muerte al tirano en Metapontio[28] y el que se cuenta que ocurrió en Creta[29].[30]

Tres indicaciones sobre la secuencia: 1.La construcción *páthos alógiston*, innovadora, sólo la hallamos en este lugar dentro de las obras aristotélicas. La ofrecen después Clemente de Alejandría (*Paed*. 2.4.40.1), Tito Bostrense (*Man*. 2.24), Efrén de Siria (*Enc*. *Bas*. p. 346), Juan Crisóstomo (49.154.24; 57.376.13; 62.431.26; 63.828.54; […]), etc.; 2. La cercanía léxica *érōs-alógistos* es otra primicia en este pasaje y por única vez en el estagirita. Hallamos reflejos de la misma en Teofrasto (*Fr*. 115), Ateneo (12.511 b y *Epit*. 2.2, p.73), Clemente de Alejandría (*Paed*. 2.4.40.1), etc.; 3. Sobre la correspondencia “amor”-“ira”, ya hemos hablado en el apartado 9.3; 4. Respecto a la relación léxica entre *eráō*, “amar, estar enamorado”, y el adjetivo *thrasýs*, “osado”, otro pasaje importante del filósofo (*Ath*. 18) describe el modo de ser de uno de los hijos de Pisístrato, a saber, Tésalo, “osado y violento” (*thrasỳs kaì hybristḗs*), y que se había enamorado de Harmodio (*erastheìs gàr toû Harmodíou*). Leemos allí cómo todo acabó con la muerte de Hiparco, y, a continuación, la de Harmodio y Aristogitón . Otro ejemplo de esa proximidad léxica lo vemos en Plutarco (*Cic*. 28.19) y en escritores posteriores.

---

[28] Podría tratarse de unos hechos recogidos por Plutarco (*Erótico* 760b) a propósito de que Antileonte dio muerte al tirano de Metapontio (ciudad de la Magna Grecia, localizada en el golfo de Tarento, a unos 20 kms. de Heraclea), pues éste intentaba seducir al amado del citado, el hermoso Hiparino. A su vez, el historiógrafo Fenias de Éreso (*Fr*. 16=Partenio 7) sitúa los sucesos en Heraclea. Partenio nos da numerosos detalles sobre cómo surgió el amor de Antileonte por Hiparino, las sucesivas pruebas a las que se sometió voluntariamente para ganárselo y los hechos que le costaron la vida al tirano.

[29] Ni el *TLG* ni los exegetas nos permiten saber de qué suceso cretense se trata en el pasaje. Por el contexto debería de ser alguna muerte violenta ocurrida en Creta por causa de los celos surgidos en el amante ante los requerimientos amorosos que alguien pudiera haber hecho al amado del primero.

[30] *EE* 3.1.1229a21.

11. Siguiendo con el mismo tratado, el libro séptimo de la *Ética eudemia* está dedicado al tema de la amistad (*philía*. *EE* 1234b18-1246a27). En aquél se resumen numerosos puntos tratados con más amplitud en los libros séptimo y octavo de la *Ética nicomaquea*. Pues bien, en su exposición sobre la amistad el estagirita se detiene en las dificultades y contradicciones respecto a la misma:

> Supone también una dificultad si lo placentero o lo bueno (*tò hēdỳ ḕ tò agathón*) es lo amado (*tò philoúmenon*), pues si amamos (*philoûmen*) lo que deseamos (*hoû epithymoûmen*) –y, especialmente, el amor es algo tal (*kaì málista ho érōs toioûton*), pues no hay ningún amante que no ame siempre (*erastḕs hóstis ouk aeì phileî*)[31]–, y el deseo lo es de lo placentero, en ese sentido lo amado es lo placentero, pero, si lo es de lo que queremos (*boulómetha*), es lo bueno. Y es diferente lo placentero y lo bueno[32].

Nótese que *philéō* resulta aquí muy próximo a la esfera propia de *érōs*, el deseo sexual. Efectivamente, de éste, en una frase parentética y explicativa, se afirma que es algo parecido (*toioûton*) a la condición en la que amamos (*philoûmen*) lo que deseamos (*epithymoûmen*). En el terreno conceptual, dentro de esta secuencia al menos, están muy próximos, casi en el plano de la sinonimia, los dos verbos (*philéō-epithyméō*) y el sustantivo que estamos estudiando. Además, en el ejemplo tomado de las *Troyanas* euripideas, el pensador cree oportuno recurrir a una cita donde el "amante" (*erastḗs*) –dicho allí en sentido heterosexual, o al menos, indiferente al sexo, pero referido a la relación entre esposos (Menelao-Helena)– es el sujeto de una oración cuyo verbo es *philéō*, con lo que, otra vez, la diferencia semántica *eráō*/*philéō* parece desdibujarse.

12. Con respecto al tema de la amistad, dentro de la misma obra, el capítulo duodécimo del libro séptimo aborda la cuestión de si el hombre autosuficiente tiene necesidad de amigos o no. El estagirita razona que, a diferencia de actos primarios como comer y beber juntos, propios de muchos animales, una nota característica del hombre es hablar durante los mismos, no con el primero que sea, sino con los amigos dentro de un plano de igualdad, así como poder compartir, con uno, el placer corporal (*hēdonês*

---

[31] Eurípides, *Tr*. 1051. Cuando los griegos, rendida Troya y acabada la guerra, se disponían a partir desde dicha ciudad hacia su patria, Hécuba le pide a Menelao que no suba a Helena en la misma nave donde fuera él, porque ningún amante pierde el amor para siempre.

[32] *EE* 7.2.1235b20.

sōmatikês), con otro, la contemplación artística, y con estotro, la filosofía. De ahí que los amigos deban estar a nuestro lado, y no separados, pues según un proverbio "carga son los amigos a distancia"[33]:

> Y, por ello, el amor parece ser semejante a la amistad (*hóthen kaì ho érōs dokeî philíai hómoion eînai*), pues el que ama (*ho erôn*) desea vivir juntamente (*syzên orégetai*), pero no como debe precisamente ser, sino de acuerdo con la sensación (*kat´aísthēsin*)[34].

Algunos elementos requieren una explicación: 1. Ante todo el *dokeî* subraya que se trata aquí de una opinión general, no la del pensador, el cual se escuda tras el criterio de otras personas anónimas; 2. Nótese que el participio sustantivado *ho erôn* es más amplio que *erastḗs*, término en que suele haber un matiz de pasión homosexual, mientras que el participio deja abierta la posibilidad de que se trate, bien de ese amor, bien del heterosexual; 3. Lo que queda claro es que a esa persona que ama le caracteriza la acción de "desear", "aspirar a", "pretender" (todos esos matices, y más aún, caben en *orégomai*. Piénsese que el sustantivo correspondiente, *órexis*, equivale a "apetito", "deseo", "hambre", entre otros valores)[35] a *syzên*, es decir, "vivir junto a otro", o "en compañía de otro", pues ese valor es el que aporta el preverbio *sýn-* al verbo *záō*, "vivir"; 4. El giro preposicional *kat´aísthēsin* aparece aquí por primera vez, y sólo en esta cita dentro del filósofo. En la posteridad recurren al mismo escritores como Filón, Galeno, Sexto Empírico, etc.

13. En el libro tercero de la *Ética nicomaquea* el pensador aborda el estudio de la valentía (*andreía*).

> Como queda dicho, la valentía es un punto intermedio entre lo que inspira confianza y lo que da miedo, en los términos que se han dicho, y, respecto a lo hermoso, da confianza y aguante, pero, respecto a lo vergonzoso, no. Y morir huyendo de la pobreza o del amor o de algo doloroso no es propio de un valiente (*tò d´aphothnḗskein pheúgonta penían ḕ érōta ḗ ti lypēròn ouk andreíou*), sino más bien de un cobarde (*deiloû*). Pues debilidad es huir de las dificultades, y no se hace frente a un bien, sino que se evita un mal[36].

---

[33] La frase sentenciosa *móchthos hoi tēloû phíloi* constituye algo más de la mitad de un trímetro yámbico. Está recogida entre los *Tragica adesponta* 77 y en el *Appendix proverbiorum* 3.99.

[34] *EE* 7.12.1245a24.

[35] Véase, por ejemplo, Pearson, 2012, 17-87.

[36] *EN* 3.7.1116a13.

Tres observaciones. 1. La expresión "huir del amor", es decir, escapar de él (en griego el verbo correspondiente, *pheúgō*, se construye con objeto directo) lo hallamos en Anacreonte (*Fr*. 55), y, a continuación, en el estagirita. Hallamos construcciones semejantes en autores posteriores: Teócrito (27.18), Aspasio (*in EN*, p. 83.28; recoge el pasaje aristotélico), Hefestión (p. 39.16; cita la secuencia anacreóntica), Longo (pr. 1.3), etc.; 2. La aparición en contextos próximos de la idea de morir (*aphothnḗskō*) y la noción que revisamos la tenemos dos veces en Platón (*Smp*. 179bd, en ambos casos referidos al proceder decidido y valiente de Alcestis), y, luego, ya en este pasaje. Por ceñirme a un ejemplo de la literatura posterior, siglos más tarde, la recogerá Plutarco [761e, dentro del *Amatorius*], y referido asimismo a Alcestis; 3. Con respecto a la oposición polar *andreîos*/*deilós*, "valiente"/ "cobarde", vemos secuencias desde Jenofonte (*Mem*. 4.6.10.11), Platón (*Phdr*. 239a; *Prt*. 359cd; *Euth*. 281c; *Grg*. 498a; etc.), Aristóteles (*EE* 1228b4, 1229a4.9; *EN* 1103b15, 1104b7, 1108b18, etc.; *HA* 629b33; *MM* 1.5.4, 1.9.2; […]), etc.

14. También en dicha obra el pensador deduce, como conclusión parcial, que la presencia de los amigos debe preferirse en todos los casos. Y añade:

> Entonces, ¿tal como para los que aman (*toîs erôsi*) el ver (*tò horân*)[37] es muy deseado y prefieren ese sentido (*taútēn tḕn aísthēsin*) a los demás, en la idea de que en ése precisamente el amor está y se produce (*hōs katà taútēn málista toû érōtos óntos kaì ginoménou*), así también para los amigos es muy preferido el vivir juntos (*tò syzên*)? Pues comunidad es la amistad (*koinōnía gàr hē philía*)[38].

Algunas indicaciones ayudarán a entender mejor el texto: 1. Desde Eurípides leemos que el dios Eros instila el deseo (*póthon*) por los ojos (*Med*. 525-543), versos donde el trágico nos indica que la propia divinidad lo pone allí, gota a gota (la forma verbal *stázeis* nos hace pensar en que el dios lo administraría como si lo estuviera aplicando mediante un cuentagotas), y logra que entre en ellos desde arriba hacia abajo (*kat´ommátōn*). Con todo,

[37] Este infinitivo de presente, voz activa, aparece 162 veces en el filósofo, con frecuencia sustantivado. Limitándome a la *Ética nicomaquea* el escritor señala, por ejemplo, que ver y oír, según los fisiólogos, les producen dolor a determinadas personas (*EN* 1154b8) y que ver a los amigos es agradable, especialmente cuando uno se encuentra en alguna situación adversa (*EN* 1171a35)

[38] *EN* 9.12.1171b31. Para la *Ética nicomaquea*, el *TLG* sigue el texto de Bywater, reimpr. 1962.

es anterior la idea de que ese deseo se manifiesta en los ojos (Esquilo, *Pr*. 654; Sófocles, *Tr*. 107); 2. Ahora bien, en el pasaje aristotélico, el autor, de modo no expresado pero sí insinuado por la distribución léxica y sintáctica, les adjudica a los que están enamorados (*toîs erôsi*) la creencia en que en el sentido de la vista ("el ver", propiamente) está y se produce el amor. Pensemos que la construcción de *katá* más acusativo indica expresamente el lugar donde está el amor. Nótese, además, cómo los que aman creen que ése se produce, se forma, precisamente en ese sitio. Observemos, por otro lado, que, si a la hora de expresar el genitivo *óntos*, el escritor no tiene más alternativa léxica que el participio de futuro de *eimí*, en cambio, para captar la idea contenida en el *ginoménou* que viene a continuación, sí contaba el filósofo con riqueza léxica suficiente en lo pertinente al verbo *gínomai* (realmente, aparte del participio de presente aquí constatado, disponía de los de futuro, aoristo y perfecto). Así, pues, al utilizar el participio de presente, el pensador subraya que, en el plano del aspecto, se trata de un proceso continuo, distinto tanto del momento puntual propio del aoristo como del resultado y estado indicados por el perfecto.

15. La *Retórica* es el tratado aristotélico donde tenemos más usos del término estudiado: ocho veces. Así, al detenerse en los placeres que provienen de la imaginación y el recuerdo, el filósofo expone que, tras la mayoría de los deseos, viene un cierto placer, tanto al recordar lo sucedido como al esperar que vuelva a ocurrir. Recurre al ejemplo de quienes, sedientos a causa de una fiebre, recuerdan que bebieron y esperan beber en el futuro. Y, a continuación, leemos:

> También los enamorados (*hoi erôntes*) disfrutan hablando, escribiendo y haciendo algo siempre con referencia a su amado (*perì toû erōménou*), pues al recordarlo en todas las acciones tales creen como si percibieran a su amado (*toû erōménou*). Y el comienzo del amor (*kaì archḕ dè toû érōtos*) en todos es éste: cuando no sólo disfrutan del que está presente, sino que también, al acordarse del ausente, lo aman (*erôsin*)[39]; se le suma pena a no estar presente, y, del mismo modo, en los sufrimientos y lamentos sobreviene cierto placer. Pues la pena acompaña al hecho de no estar, y el placer se da en el acordarse y ver en cierto modo a aquél y lo que hacía y cómo era[40].

[39] Varios editores secluyen *erôsin*. Otros puntúan tras ese término.
[40] *Rh*.1.11.1370b22. Para la *Retórica*, el *TLG* sigue la edición de Ross, reimp. 1964.

Nos detendremos en algunos puntos relevantes: 1. Es importante la acumulación de términos relativos al amor, la atracción homosexual, en este caso. Las cuatro formas de *eráō* (*erôntes-erōménou-erōménou-erôsin*) muestran claramente que estamos ante un pasaje muy trabajado, con alta concentración de vocabulario referente a la pasión sexual; 2. En la frase *kaì archḕ dè toû érōtos* tómese el genitivo del término estudiado como subjetivo, es decir, la construcción equivaldría a "el amor comienza". Dicha distribución la hallamos por primera vez en Esquilo (*Th.* 686-687), y, a continuación, en el estagirita. Sobre la relación estrecha entre "amor" y "principio", véase el apartado 4.3; 3. Aunque no los hemos señalado por no extendernos demasiado, el lector que pueda leer el pasaje en griego observará que hay en la secuencia otros términos indicadores del amor: bien procesos internos –sustantivos: placer (*hēdonḗ*: dos veces)/pena (*lýpē*). Además *pénthos*, "aflicción", "dolor", "sufrimiento"; y también un verbo como *chaírō*, "alegrarse", "regocijarse", donde entran asimismo las señales visibles, externas–, bien manifestaciones especialmente externas, tales como la expresada por *thrênos*, "gemido", "lamento".

16. El estagirita aborda el estudio de la cólera (*orgḗ*) y de las disposiciones propias de los que tienden a padecerla. Pone varios ejemplos de quienes se encolerizan contra los que menosprecian (*oligōroûntas*) su situación presente:

> El que está enfermo, contra quienes menosprecian su enfermedad, y el que sufre pobreza, contra quienes menosprecian su pobreza, y el que hace la guerra, contra quienes menosprecian la guerra, y el que ama, contra quienes menosprecian el amor (*pròs toùs oligōroûntas* […] *erôn dè toîs pròs tòn érōta*), y de igual modo en los demás casos, <y, si no, cuando alguien menosprecia cualquier otro asunto>[41]/[42].

17. El filósofo examina qué es el favor (*cháris*), a quiénes se le hace, y si aquél es grande de acuerdo con las necesidades de quien lo recibe:

> Y las necesidades (*deḗseis*) son los apetitos (*oréxeis*), y, de entre éstos, precisamente los que van acompañados de pena (*lýpēs*) por lo que no se realiza. Tales son los deseos (*epithymíai*), como el amor (*hoîon érōs*) y los que acontecen en malas condiciones del cuerpo y en los peligros, pues tanto el que está en peligro como el que sufre tienen deseos (*epithymeî*)[43].

[41] Lo contenido entre corchetes angulares lo añaden varios editores a partir del texto sugerido por las traducciones latinas.

[42] *Rh.*2.2.1379a21. En las cuatro frases que comienzan por "contra" falta el participio, en dativo, del participio de presente de *oligōréō*, pues se evita reiterar el participio, cuyo acusativo, *oligōroûntas*, ha sido expresado poco antes.

[43] *Rh.*2.7.1385a23.

La estrecha relación léxica amor-deseo (*érōs-epithymía*) la hemos visto ya en el apartado 1.1. Por otro lado, es interesante la enumeración de tres "deseos": uno, el amor; otro, el que se produce en condiciones de deterioro del cuerpo (*en taîs toû sṓmatos kakṓsesin*)[44]; otro, el que tiene lugar en circunstancias de peligro (*en kindýnois*).[45]

18. Los capítulos 18 y 19 del libro segundo de la *Retórica* están dedicados a los tópicos comunes de las tres clases de retórica. En primer lugar, se pasa revista a lo posible y lo imposible. Así, si es posible que acontezca lo posterior, también lo será que exista lo anterior; si es posible que exista un hombre, también lo será un niño, pues llega a existir antes; y, si un niño, también un hombre, porque el comienzo es aquél:

> Y también (*sc*. son posibles) aquellas realidades de las que hay o amor o deseo por naturaleza, pues nadie ama lo imposible ni lo desea, por lo general (*kaì hôn ḕ érōs ḕ epithymía phýsei estín. oudeìs gàr adynátōn erâi oudè epitymeî hōs epì tò polý*)[46].

Unas observaciones: 1. De la íntima relación léxica "amor"-"deseo" ya nos hemos ocupado en el apartado 1.1. Entiéndase *hôn* como genitivo objetivo dependiente tanto de "amor" como de "deseo", es decir, equivalente a un complemento directo si tuviéramos los verbos correspondientes ("amar" y "desear") en vez de los sustantivos relacionados con ellos; 2. Con respecto a la expresión de la que se deduce que existe un amor por naturaleza (*phýsei*)

---

[44] La *kákōsis* se aplica desde los escritos hipocráticos al deterioro del cuerpo, el mal estado del mismo. Limitado con la precisión en genitivo "del cuerpo" (subjetivo), lo hallamos desde *Aff*. 13; luego, ya en este pasaje aristotélico y en *Divis*. (*Divisiones Aristoteleae*) 56.9.16; siglos más tarde recogen la expresión, entre otros, Josefo (*BI* 7.138), Galeno (18b458.1), etc.

[45] Para la relación entre el término que revisamos (*érōs*, con el sentido quizá de "deseo intenso" de bienes materiales) y "peligro" (*kíndynos*) tenemos un buen ejemplo preliminar desde Tucídides (3.45.5), pues, inmediatamente después de haber dicho que diversas pasiones humanas conducen a los peligros, el historiador indica que la esperanza y el deseo causan siempre grandes daños. Ahora bien, es Platón el primero en relacionar ambos conceptos en un pasaje donde el sustantivo que revisamos entra en la esfera erótica. Se trata de una secuencia del *Banquete* (*Smp*. 208c) donde Diotima le explica a Sócrates que muchos hombres, llenos de insensatez por culpa del amor, están dispuestos a correr cualquier peligro, más que por sus propios hijos, así como a gastar su fortuna, soportar cualquier fatiga e incluso a sacrificar su vida. Posteriormente, el propio estagirita se ocupa del particular en otra ocasión ya vista (*EE* 3.1.1229a21. Secuencia aludida en la nota 30).

[46] *Rh*.2.19.1392a23.

no he hallado documentos en la literatura anterior; sí en la posterior (cf. Menandro, *Fr*. 57. Corresponde al drama perdido *Anepsioí* (*Los primos*); Caritón (2.6.4; 3.9.4), etc.); 3. De la expresión “amar lo imposible” tenemos un precedente en Eurípides (*HF* 316), y varios casos en la posteridad: Filón (*De somnis* 2.120), Luciano (*DDeor*. 13), etc.

19. Por su parte, el capítulo 24 del mismo libro se ocupa de diez tópicos que son entimemas aparentes (*phainoménōn enthymēmátōn*). Como cuarto tópico leemos así:

> Otro es el que procede del signo (*ek sēmeíou*), porque también éste es impropio de un silogismo (*asyllógiston*). Por ejemplo, si uno dijera: ‘A las ciudades les convienen los amantes (*hoi erôntes*), pues el amor de Harmodio y Aristogitón derrocó al tirano Hiparco (*ho gàr Harmodíou kaì Aristogeítonos érōs katélyse tòn týrannon Híparchon*)’. O si uno dijera que Dionisio es ladrón, pues es malvado. Porque también eso es impropio de un silogismo, pues no todo malvado es ladrón, pero todo ladrón es malvado[47].

Del amor de los dos famosos tiranicidas hallamos una referencia importante en Platón (*Smp*. 182c, donde leemos que los tiranos de Atenas tomaron buena nota de los efectos provocados por el amor, ya que fueron el amor (*érōs*) de Aristogitón y la amistad (*philía*) firme de Harmodio las que derribaron su gobierno). Cf., además, en un sentido paralelo, Ateneo (13.602c). Por lo demás, son muy abundantes las menciones de los dos tiranicidas: Heródoto (5.55, 6.109.123), Tucídides (1.20.2, 6.53.3, 54.2, 57.1, 59.1), Lisias (en varios fragmentos), Iseo (5.47), Andócides (1.98), Platón [*Hipparch*. 229cd], Demóstenes (20.18.19.70.127.128.159.160; 21.170), Aristóteles (*Ath*. 18, 58; *Pol*. 1311a38; *Rh*. 1368a13, 1398a18.21), etc.

20. En el capítulo 25 de la *Retórica* se aborda la refutación (*lýsis*) de los entimemas. Es posible refutarlas aportando un contra-silogismo o una objeción. De ésta se describen cuatro modalidades; la primera de ellas se consigue “a partir de lo mismo” (*ex heautoû*). Y el autor sigue diciendo:

> Llamo ‘a partir de lo mismo’, por ejemplo, si el entimema fuera sobre *eros* en el sentido de que es bueno (*hoîon ei perì érōtos eíē tò enthýmēma hōs spoudaîos*), la objeción es de manera duplicada (*énstasis dichôs*): o diciendo, de modo universal (*kathólou*), que toda carencia (*éndeia*) es mala, o, en particular (*katà méros*), que no se mencionaría el amor caunio (*Kaúnios érōs*), si no hubiera amores malos (*ponēroì érōtes*)[48].

---

[47] *Rh*.2.24.1401b11.

[48] *Rh*.2.25.1402a38, 1402b3 (*bis*).

Varios elementos llaman nuestra atención. 1. El adjetivo *spoudaîos* es ciertamente polisémico, pero, en este pasaje, por oposición a *ponērós* ("malvado", "perverso", "maligno"), adquiere el sentido de "virtuoso", "noble", "bueno". Antes del estagirita sólo hallamos un ejemplo de dicha oposición en Jenofonte (*HG* 2.3.19). El filósofo, por su lado, solamente la registra aquí. Además, tras él, hay escasa presencia en la literatura ulterior; 2. La oposición "de modo universal"/ "en particular" (*kathólou*/*katà méros*) se establece por primera vez en el pensador, donde es muy usada: *APr*. 24a16.17.19, 25a3.7, etc.; 3. Es probable que, al reflejar la estrecha relación de *éndeia* con el sustantivo que estudiamos, el estagirita tuviera en mente la que, antes de él, leemos establecida, por primera vez y en dos ocasiones, por Platón dentro del *Banquete*: primero, cuando, en su diálogo con Agatón (*Smp*. 200e), Sócrates hace la pregunta de si, en primer lugar, existe el Amor de algunos asuntos (*ho Érōs prôton mèn tinôn*), y, en segundo lugar, de algunos asuntos de que aquél tiene carencia (*éndeia*); y, segundo, cuando Sócrates insiste en que su interlocutor había reconocido (*Smp*. 202d) que Eros, por carencia de asuntos hermosos y buenos (*di´éndeian tôn agathôn kaì kalôn*), deseaba ésos elementos de que está falto; 4. Una atención especial merece la referencia al "amor caunio", presente en el filósofo por primera vez en la literatura griega. Diogeniano, gramático y paremiógrafo de los años de Adriano, explica (5.70) que la expresión se dice "a propósito de los deseos no conseguidos, pues habiéndose enamorado de Cauno su hermana y no consiguiendo su amor, se dio muerte a sí misma": esta explicación se recoge también en la *Suda*, k.1138 y en el paremiógrafo Miguel Apostolio (9.38). Por su lado, Esteban de Bizancio (*Étnicos*, epítome, p. 370.2) dice lo siguiente: "Cauno, ciudad Caria, a partir de Cauno, del que se enamoró su hermana, Bíblide, y, habiendo huido aquél, [se estranguló]. De donde el proverbio "amor caunio […]". A su vez, Eustacio, en sus *Comentarios a Dionisio Periegeta* (533), recoge esta última aclaración, con algunas variantes, y añade que trata "de los que se enamoran de modo ilícito o de los que recibieron daños por obra de los que se enamoraron de modo ilícito". En cambio, el épico y epigramático helenístico Nicéneto (1.6) habla de que Cauno, de modo involuntario (*aékōn*), se había enamorado de su hermana y se marchó de su ciudad, pero aquélla, Bíblide, al saberlo, convertida en lechuza, gemía por su regreso. Partenio (11) cuenta con cierta extensión la historia de Bíblide, recoge los versos de Nicéneto y añade que, a juicio de muchos autores, fue aquélla la que se había enamorado de su hermano, y, al no conseguir sus propósitos, se ahorcó. Ahora bien, Antonino Liberal (cap. 30.2.3) los presenta como gemelos: ella tuvo muchos pretendientes, pero estaba enamorada de su hermano, y decidió arrojarse desde una roca, aunque las

ninfas, apiadadas de ella, le infundieron sueño y la libraron de la muerte, convirtiéndola en la ninfa Bíblide. Asimismo, Nono (13.548-562) apunta algunos detalles sobre Cauno, el cual todavía no había experimentado el desamor por su hermana ni huido lejos de su patria, e indica, a la vez, que Bíblide aún no se había convertido en un manantial de llorosa corriente. Finalmente, Focio (186.131a) recoge también detalles sobre el relato y expone que Bíblide, al ser rechazada, se marchó de su ciudad y, haciendo un lazo con su cinturón, se ahorcó colgándose de un nogal; 5. En cuanto a la expresión *ponēroì érōtes*, empleada aquí por primera vez, tenemos algunos reflejos en la literatura posterior, concretamente, en singular: Dionisio de Halicarnaso (8.26.1), Libanio (*Or*. 12.95; *Progymnasmata* 3.4.14), Efrén de Siria (*Sermo in eos qui in Christo obdormierunt*, p.100.2), etc.

21. Si pasamos a la *Política*, dentro de la crítica de la comunidad de esposas, hijos y propiedades propuesta en la *República* platónica, nuestro pensador se detiene en los problemas que se plantearían al transferir los hijos de los labradores y artesanos a los guardianes, y, al revés, pues sería necesario en todo caso que quienes lo hicieran supieran a quiénes se los entregaban y de qué niños se trataba. Sobre dichas dificultades, advierte lo siguiente:

> Y, además, en esas circunstancias, es necesario que ocurran precisamente los asuntos referidos anteriormente [49], como agravios, relaciones sexuales, homicidios (*aikías érōtas phónous*)[50].

En el pasaje, donde conviene insistir en el fuerte asíndeton, hay que entender un sentido diferente del término que examinamos, pues se refiere, no ya a los deseos amorosos, sino a las relaciones plenas, las uniones consumadas en el terreno sexual, establecidas entre familiares de primer

---

[49] A las afrentas (*aikías*) y los homicidios (*phónous*), voluntarios e involuntarios, el escritor se había referido ya poco antes: *P*. 2.1.1262a26. No había mencionado, en cambio, el término que estudiamos, pero a las relaciones incestuosas les dedica un párrafo bastante extenso (*P*. 2.1.1262a32-40), cuando afirma que resulta extraño que Platón, una vez establecida la comunidad de hijos, suprimiera sólo la relación íntima de los amantes (*tò syneînai* […] *tôn erṓntōn*), pero no el enamorarse (*tò d´erân*) ni los demás tratos (*mēdè tàs chrḗseis tàs állas*) de un padre con un hijo ("lo más indecente de todo", *pántōn estìn aprepéstaton*) ni de un hermano con otro, ya que, nos dice, también lo es el simple hecho de enamorarse (*epeì kaì tò erân mónon*). Añade, asimismo, como algo extraño, que aquél suprima la unión íntima (*tḕn synousían*) porque el placer que se produce es excesivamente fuerte (*hōs línan d´ischyrâs tês hēdonês ginoménēs*) y que piense que no hay ninguna diferencia por el hecho de que sea un padre o un hijo o hermanos entre sí.

[50] *P*.2.1.1262b30. Para la *Política*, el *TLG* sigue la edición de Ross, reimp. 1964.

grado, padres con hijos e hijos entre sí. Efectivamente, después de esta secuencia, nuestro prosista explica que los guardianes, una vez entregados a los demás ciudadanos, no llamarían hermanos, ni hijos, ni padres, ni madres a los demás, ni tampoco lo harían los demás ciudadanos que convivieran junto a los guardianes. Reflexiona sobre esos puntos a fin de evitar que se cometan las acciones indicadas, reprobables a causa del parentesco.

22. En su exposición de las mejores constituciones el estagirita aborda la de Tebas, y cuenta que Filolao de Corinto fue legislador de los tebanos. Antes de referirse a sus logros como legislador, el prosista explica por qué se había establecido en aquella ciudad:

> Y era Filolao de los Baquiadas[51] por su linaje, y, tras llegar a ser amante (*erastḗs*) de Diocles[52], el que venció en los Juegos Olímpicos, como éste dejara la ciudad por haber sentido horror de la pasión erótica de su madre, Alcione (*diamisḗsas tòn érōta tòn tês mētròs Alkyónēs*), se marchó a Tebas. Y allí acabaron su vida ambos. Incluso hoy muestran sus tumbas bien visibles para ambos lugares; una, visible para el país de los corintios, pero la otra, no. Y cuentan (*mythologoûsi*) que ellos dispusieron su tumba de ese modo: Diocles, por aversión a su sufrimiento (*dià tḕn apéchtheian toû páthous*), que el país corintio no fuera visible desde su túmulo, y Filolao, que fuera visible. Pues bien, por tal causa, habitaron junto a los tebanos[53].

[51] Los Baquiadas (*Bacchiádai*) eran una familia aristocrática de enorme importancia en Corinto: cf. Heródoto (5.92), Dionisio de Halicarnaso (3.46.3), Estrabón (7.7.8; 8.6.20), Plutarco (*Lys*. 1.2), etc. Acerca de Filolao como *erastḗs*, véase Máximo de Tiro (35.23); sobre su función como legislador, cf. Bestonso, 2011.

[52] Algunos estudiosos han señalado que, en esta secuencia, el filósofo no condena la homosexualidad, pero sí censura el intento de incesto de Alcione con su propio hijo (Capriglione, 1999, 572-574; Sihvola, 2002, 215-216). Véase, Bestonso, 2011. Por otro lado, en nuestros apartados 20 y 21, hemos visto la decidida posición del pensador contra las relaciones incestuosas en sus diversas modalidades. Conviene recordar, por otro lado, que Diocles fue vencedor durante los juegos Olímpicos del 728 a. C. en la prueba de la carrera del estadio (192,7 mts.): cf. Moretti, 1957, nº 13; Scanlon, 2002, 94-95, 97, 328. Por su parte, ese Diocles nos parece que guarda ciertos parecidos biográficos con el homónimo mencionado por Teócrito (12.27-38) y localizado en Nisea (puerto de Mégara), en cuya tumba, al comienzo de la primavera, se celebraba una competición de besos de muchachos, y se llevaba el premio el que con más dulzura apretara sus labios con los de otro. No hay más datos sobre el certamen aludido por Teócrito: cf. Gow, reimp. 1973, 2. 227.

[53] *P*.2.9.1274a35.

Varios elementos lingüísticos pueden dar alguna luz en el pasaje: 1. El término *erastḗs* es un nombre de acción provisto del sufijo *-tḗs* (Cf. Chantraine, 1968, 364), relacionado con el verbo *éramai*. Su sentido es polisémico: "amante", "apasionado", etc., con respecto a diversos asuntos; funciona a veces como adjetivo, y es rara su utilización en femenino. Ya en su primera manifestación en griego (Arquíloco, *Fr*. 327) tiene un significado especial, "amante", con referencia a la relación homosexual: véase, asimismo, Eurípides (*Cyc*. 588) y en otros poetas. En prosa la primera aparición con dicho matiz la presenta Tucídides (6.54.3, aludiendo a Aristogitón en su relación amorosa con Harmodio). Otros valores, ajenos a ese valor, los hallamos en Heródoto (3.53.4), Eurípides (*Her*. 377), Platón (*Smp*. 203c), etc. Con todo es Platón el que más utiliza el vocablo en su tiempo (123 ocasiones), y, con mucha frecuencia, apuntando a la relación homosexual. Aristóteles lo presenta en 12 ocasiones, casi siempre con este último sentido, deteniéndose en detalles dentro de la relación "amante"-"amado"; por ejemplo, respecto a las diferencias entre ambos cuando uno no daba lo prometido o el otro no recibía lo esperado (cf. *EN* 1157a6.8, 1159b15.17, 1164a3.8); 2. El verbo *diamiséō* aparece sólo 12 veces en griego[54], y el primero en usarlo es Aristóteles, sólo aquí; 3. En *tòn érōta tòn tês mētrós* señalamos la insistencia léxica y sintáctica *tòn* […] *tón*, indicador de que el escritor pone un énfasis especial en la expresión. Tómese el genitivo *tês mētrós* como subjetivo, es decir, equivalente por su función a la que tendría el sujeto del verbo correspondiente al sustantivo del que depende (*érōs*), a saber, *eráō* (en este caso, la construcción sería "la madre desea sexualmente"). El único precedente de la construcción *érōs mētrós* lo leemos en Platón (*Smp*. 203a), donde Sócrates le pregunta a Agatón sobre si el amor al que éste se refería era de algo o de nada, pues sería ridículo preguntar si se trataba del amor de un padre o de una madre (*geloîon gàr àn eíē tò erṓtēma ei Érōs estìn érōs mētròs ḕ patrós*). En dicho contexto platónico no queda claro si "padre" y "madre" son genitivos subjetivos (el amor que ellos tienen) u objetivos (el amor que se les tiene), pero en todo caso no se desprende del pasaje la presencia de ninguna desviación extraña respecto al sentido usual del término; 4. El filósofo pone en boca de otros la explicación referente a las tumbas de los amantes, pues con *mythologoûsi* se apunta a lo que otros dicen, cuentan, verbo en estricta relación con el valor general del sustantivo *mŷthos*; 5. El sustantivo *apéchtheia*, "odio", "enemistad", "aversión", está registrado

[54] Lo encontramos después en Filón (5), Josefo (2), Plutarco (1), etc. El preverbio *dia-* puede aportar un matiz especial de intensidad (cf. Chantraine, 1968, 275).

a partir de Esquilo (*Pr*. 121), y es bastante utilizado por los oradores. Aristóteles lo recoge asimismo en 7 usos. El giro preposicional en que ese término, en acusativo, aparece precedido de *diá*, lo encontramos por primera vez en Demóstenes (18.36; 19.12), y, a continuación, en el estagirita. Luego, la emplearán Polibio (4.30) y otros. En cuanto al genitivo *toû páthous*, considérese objetivo, equivalente a "odiar su sufrimiento"; en otras palabras, lo que le había sucedido, su detestable experiencia.

23. En los *Fisiognómicos* pseudo-aristotélicos[55], el texto comienza estableciendo la estrecha relación entre las facultades psíquicas y las peculiaridades corporales. A continuación el autor anónimo expresa lo siguiente:

> Pues es evidente que las condiciones psíquicas (*diánoiai*) resultan muy alteradas a partir de las afecciones del cuerpo. Y, consiguientemente, también resulta claro, por el contrario, que el cuerpo padece conjuntamente con las afecciones del alma en lo referente a los amores, los miedos, las penas y los placeres (*kaì tounantíon dḕ toîs tês psychês pathḗmasi tò sôma sympáschon phaneròn gínetai perí te toùs érōtas kaì toùs phóbous te kaì tàs lýpas kaì tàs hēdonás*)[56].

Según los datos disponibles ésta es la primera vez en que el término que revisamos se considera una afección (*páthēma*). El siguiente ejemplo lo leemos en Máximo de Tiro (25.6), donde se habla de un discurso que eleve consigo las almas hacia arriba por encima de la tierra y de cuantas pasiones existen en ella dependientes de placeres, deseos, ambiciones, amores, ira, pena y embriaguez. Véanse también Plotino (4.4.43), Estobeo (1.47.6), etc.

24. No es este lugar oportuno para entrar en los numerosos problemas planteados por la transmisión de los fragmentos de Aristóteles[57]. El *TLG*, que

[55] El tratado consiste en seis capítulos; los tres primeros habrían sido escritos por un discípulo o seguidor del filósofo; los otros tres parecen corresponder a un redactor conocedor del léxico hipocrático e interesado por aplicarlo al saber fisiognómico. Véase, por ejemplo, la Introducción de T. Manzano a su traducción de la obra (Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*, Madrid, Biblioteca clásica Gredos, 1999, 9-38).

[56] *Phgn*.1.805a7. Para los *Fisignómicos*, el *TLG* sigue el texto de Bekker, reimpr. 1960.

[57] Rose publicó en 1863 su *Aristoteles Pseudepigraphus* (Leipzig, Teubner). Como deja entender el propio título, el estudioso consideraba espurios los fragmentos del filósofo, pues éstos muestran una fuerte influencia del platonismo, corriente filosófica para la que el estagirita mostró serios reparos. Dividió (1863, 20-22) los materiales en once apartados: el último fue precisamente el de Dudosos (*Dubia*); en total, recogió 616 fragmentos. En 1870 editó los *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* dentro del volumen quinto de la edición de Bekker. (5.1463-1589. Véase la bibliografía).

se atiene a la edición de Rose[3], ofrece entre los citados siete menciones en donde, por diversos motivos, aparece el término estudiado. Pues bien, en el *Fr*. 90[58], entre otros pasajes, se recoge una cita de Estrabón (14.5.9), de acuerdo con la cual el filósofo habría mencionado a Sardanápalo[59] a propósito de que éste, el último rey del primer imperio sirio y famoso por su depravación, dijera que 'tenía cuanto se había comido y los excesos que había cometido y los placeres que había tenido acompañados de amor (*met´érōtos térpn´épathon*)'[60].

Posteriormente, 1886, sacó a la luz, como un volumen aparte, sus *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (Leipzig, Teubner), citado generalmente como Rose[3](es el texto seguido por el *TLG*). El método de dicho editor para seleccionar y distribuir los materiales ha sido muy criticado, pues, por ejemplo, parte de la afirmación de que el catálogo de Diógenes Laercio sobre las obras aristotélicas (D. L. 5.22-27) era, casi todo él, apócrifo. Posteriormente, en 1955, destaca el trabajo de Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta* (Oxford, Typographeo Clarendoniano), que se ocupó, sucesivamente, de los "Diálogos, Obras lógicas, Obras filosóficas y Composiciones en verso" del estagirita, prescindiendo de los fragmentos históricos. Otra edición de los fragmentos aristotélicos es la de Gigon (1987), recogida en la bibliografía: ofrece 1020 fragmentos, recurriendo a las mejoras ediciones del texto griego o latino.

[58] *Fr*. 90 Rose[3]=16a Ross=5 Gigon. Según Rose, correspondería al tratado perdido *Sobre la justicia* (*Perì dikaiosýnēs*).

[59] En tres ocasiones aparece Sardanápalo en las obras conservadas del filósofo: 1. *EE* 1.5.1216a16, donde, respecto a quienes consideran felices a Sardanápalo y a Esmindírides de Síbaris, el sabio sostiene que cabría pensar que ponen la felicidad en el disfrute del placer –Diremos que el segundo es mencionado ya por Heródoto (6.127). A su vez, Ateneo (273b, 541b) cuenta que era de refinamiento exquisito y tenía a sus órdenes mil cocineros; y Séneca (*De Ira* 2.25) refiere que ese sibarita, viendo a uno que cavaba y levantaba el azadón, se quejó de que le estaba fatigando y le prohibió hacer dicho trabajo en su presencia–; 2. *EN* 1.4.1095b22, pasaje en que el estagirita señala que muchos de los poderosos comparten las pasiones de Sardanápalo; 3. *P*. 5.8.1312a1, contexto donde leemos que alguien le dio muerte a Sardanápalo cuando se peinaba los cabellos en medio de mujeres, si es que tal relato era verdadero.

[60] Rose[3] selecciona sólo unos versos en que se recoge un extracto de las palabras pronunciadas por Sardanápalo. En Ateneo (8.335f-336b) tenemos la variante *sỳn érōti*, "con amor", construcción en que entra tanto la idea de instrumento con que se realiza una acción como la noción de tiempo en que sucede la acción verbal. Si completáramos el resumen ofrecido por Rose, podríamos ver los términos en que el monarca afirmaba que sus demás riquezas se habían gastado. Los versos fueron muy conocidos, y aparecen recogidos, total o parcialmente, en varias fuentes: Quérilo de Jaso (o Yaso) (Cf. *Supplementum Hellenisticum* 335), Ctesias (*Fr*. 1b.702), Polibio (8.10.4), Diodoro de Sicilia (2.23.3), Estrabón, ya citado, Plutarco (330f, 546a), Dión Cristóstomo (4.135), Ateneo (ya indicado, quien afirma, además, que se trata de un epitafio en siete versos

25. En el *Fr*. 97[61], atribuido al *Erótico* del estagirita, tenemos una cita del *Erótico* (*Amatorius* 17.761de) de Plutarco, donde leemos que:

> Es una tarea mencionar los demás amores de Heracles (*Hērakléous dè toùs mèn állous érōtas*) a causa de su número, pero creyendo que Yolao fue amado del mismo (*erṓmenon autoû*) lo veneran hasta hoy y lo honran recibiendo sobre su tumba juramentos y promesas de amor (*érōtos hórkous te kaì písteis*) de parte de los amados (*parà tôn erōménōn*).

En el texto, pues, leemos dos veces el término estudiado. Es Plutarco el primero, tanto en ese lugar, como en *Pel*. 18.5 ("Se dice también que Yolao, siendo el amado de Heracles (*tòn Ióleōn toû Hērakléous erṓmenon*), compartió sus hazañas y combatió a su lado con el escudo"), quien se hace eco de tal relación de Yolao[62] con Heracles. Con respecto al *erṓmenos* ya hemos hablado en el apartado 6.2.

26. El *Fr*. 98 Rose[63], incluido por este editor en los pasajes relacionados con el *Erótico* del filósofo, recoge un extenso pasaje del *Erótico* de Plutarco donde el queroneo explica lo que le sucedió a Cleómaco de Farsalo, el cual, al frente de un contingente tesalio de caballería, luchó en apoyo de los calcideos durante su guerra contra los eretrieos[64]. Nos cuenta el polígrafo cómo Cleómaco se despidió de su amado y lo abrazó con afecto, y cómo venció en la batalla, pero, a pesar de eso, murió. Añade que los calcideos mostraban una columna situada en el lugar de la muerte del citado, y, aunque hasta entonces consideraban la pederastia (*tò paiderasteîn*) algo reprochable, la apreciaron a partir de lo sucedido y la honraron más que otros. El biógrafo señala lo siguiente:

> Aristóteles afirma que Cleómaco murió de otra manera, una vez hubo vencido a los eretrieos en la batalla, y que el besado por su amado

transmitido por Crisipo: cf. su *Epítome*, p.159), *Antología Griega* (*AP* 16.27, como procedente de autor anónimo), *Anthologiae graecae appendix Epigr*. 130 (que presenta los versos como anónimos o escritos por Quérilo), y otros autores tardíos.

61 97 Rose[3]=2b Ross= 44 Gigon.

62 El indicado, hijo de Ificles, hermano de Heracles sólo por parte de madre (cf. Pausanias, 8.14.9), era, por tanto, sobrino del gran héroe, a cuyos hijos defendió valientemente tras la muerte de éste. Eurípides, en sus *Heraclidas*, recogió el tema mítico de cómo los hijos del difunto Heracles se refugiaron en Maratón (Ática), acompañados en todo momento por la madre del héroe (Alcmena) y por Yolao.

63 3 Ross=44 Gigon.

64 Los sucesos habrían acontecido en la primera mitad del siglo VII a. C.

(*tòn d´hypò toû erōménou philēthénta*) era uno de los calcideos procedentes de Tracia, enviado como auxiliar en apoyo de los calcideos de Eubea. Por eso, entre los calcideos se canta:

¡Oh niños que por suerte obtuvisteis gracias y padres buenos!
No rehuséis a los valientes la compañía de vuestra juventud,
pues, con hombría, también Eros que afloja los miembros (*kaì ho lysimelès Érōs*)
en las ciudades calcideas florece[65].

Plutarco añade que Antón era el nombre del amante, y, el del amado, Filisto, como Dionisio[66] el poeta había relatado en sus *Causantes*.

27. Rose, como fragmento 556[67] –incluido entre los pertenecientes a la clase octava, los considerados *Historica*, y, con más precisión, adjudicado a la 8.44, la titulada *Politeîai* (*Constituciones*)[68], y, en concreto, bajo el subtítulo *Milēsíōn* (*De los milesios*)– recoge un texto amplio procedente de los *Sufrimientos de amor*, obra del mitógrafo Partenio de Nicea[69], concretamente de la historia decimocuarta, la cual comienza con un epígrafe que nos advierte que el contenido lo contaban tanto Aristóteles como los autores de los relatos milesios (*historeî Aristotélēs kaì hoi tà Milēsiaká*). Por no extenderme, me centraré en los datos esenciales para nuestro objetivo. Efectivamente, se nos cuenta allí que Anteo, un joven de linaje real, era rehén en la corte de Fobio, el cual gobernaba a la sazón en Mileto. La mujer[70] de ése, Cleobea, llamada por algunos poetas Filecme, se enamoró de Anteo, pero, ante los reiterados rechazos del mismo, decidió vengarse:

65 Plu., *Amatorius* 17.760e-761b.

66 No se sabe de qué Dionisio se trata. Por la descripción sumaria de Plutarco, deducimos que era poeta y autor de unos *Causantes* (*Aítioi*). Quizá es el mismo autor mencionado por el polígrafo en 860c, a saber, Dionisio de Calcis.

67 =565 Gigon.

68 En el título entrarían los fragmentos 381-603.

69 Parth. 14.

70 Se trata del llamado, en literatura, “motivo de Putifar”, nombre procedente de lo narrado en el *Génesis* (39:1-20) a propósito de la mujer de Putifar y José. En literatura se usa especialmente para el caso en que una madrastra se enamora de un hijastro joven al que le declara su pasión, y, en general, se dice de la mujer casada que le hace proposiciones sexuales a un joven. Homero (*Il*. 5.152-170) recogió ese motivo universal a propósito de Belerofonte y Antía. En la literatura griega posterior, destaca Eurípides, pues se ocupó de dicho tema literario en varias tragedias donde aparece una mujer que le declara a un joven su amor culpable: a saber, *Estenebea*, *Peleo*, *Hipólito velado* e *Hipólito portador de una corona*. Ésta última es la única pieza conservada.

> fingió estar liberada de su amor (*toû mèn érōtos apēlláchthai prosepoiḗthē*), arrojó una perdiz al fondo de un pozo y le pidió a Anteo que bajara a recogerla; cuando éste hubo bajado a dicho lugar, le arrojó una roca pesada, y él murió al instante. Cleobea, dándose cuenta de la terrible acción que había cometido, y, además, consumida por su violento amor por el joven, se ahorcó (*kaì állōs dè kaoménē sphodrôi érōti toû paidós*[71]*anartâi heautḗn*).

La historia sigue diciendo, entre otros asuntos, que lo arrojado al pozo no había sido una perdiz, sino una joya de oro, tal como lo indicó Alejandro de Etolia[72] en unos versos de su *Apolo*, de los que Partenio ofrece 38, bastante oscuros y enrevesados.

28. Finalmente, en un apartado recogido por Rose como *n*, no numerado –dentro de la clase 8 (*Historica*), y subclase 8.50, *Péplos* (*Peplo*), título sobre el que un texto espurio atribuido al historiador Hesiquio de Mileto [*Vita Aristotelis*. *Vita Menagiana*, línea 189] afirma que contiene "relato mezclado" (*historían sýmmikton*)– leemos un pasaje de Sócrates de Constantinopla (o "El escolástico") en que se critica a Porfirio, Juliano, Libanio y a otros que habían censurado la religión cristiana, y concluye que ésos no se avergonzaban de haber colocado a muchos hombres entre el número de sus dioses, y que ojalá lo hubieran hecho con los buenos, justos y sensatos, y no con los injustos dominados por la embriaguez:

> Y lo afirmo de los Heracles, Dionisos y Asclepios por los que Libanio no se avergüenza de jurar continuamente en sus discursos, y cuyos amores, masculinos y femeninos (*hôn toùs arsenikoùs kaì thēlykoùs érōtas*), si yo quisiera contarlos, sería largo mi discurso referente a su degeneración. Y para quienes quieran conocer esos puntos les bastará el *Peplo* de Aristóteles[73], la *Corona* de Dionisio[74] y el *Muy memorioso* de

[71] El sustantivo *paîs* abarca una edad imprecisa, que puede abarcar desde el recién nacido hasta los 18 años.

[72] Importante escritor trágico del siglo IV y autor, además, de elegías y epigramas, entre otros géneros literarios.

[73] En el mismo lugar, Rose cita dos lugares de Tzetzes (*ad Hes*. p.15, y *ad Lyc*. 488) donde se mencionan "los *Peplos*" del filósofo. El título de dicha obra se recoge, con variantes, en Juan Laurencio, *De mensibus*, sección 4.4; Eustacio, *ad* […] *Iliadem*, vol. 1.439; *Etymologicum Magnum*, p. 426.30; Jantópulo, en el lugar indicado más abajo; escolio a la *Ilíada* 11.688; etc.

[74] Citado asimismo en el pasaje de Jantópulo recogido en la nota siguiente. Quizá es el Dionisio mencionado en la *Antología Griega* (*AP* 5.142).

Regino[75]. Y el gran número de poetas que escribieron sobre ellos muestra ante todos que la teología de los griegos es realmente irrisión y palabrería[76].

29. Por último, en atención a que el escrito pseudo-aristotélico titulado *De Melisso, Xenophane, Gorgia*[77] lo ofrece el *TLG*[78], recojo otra cita del término estudiado, con vocalismo breve, localizada en dicha obra espuria y de fecha desconocida[79] . Precisamente en la exposición del pequeño tratado referente a Meliso se dice que, frente a los postulados de ése, se admite que cosas que no existen lleguen a existir y que muchas cosas surjan de lo que no existe. Y, a continuación, se pasa a citar al autor de la *Teogonía*:

> Por ejemplo, Hesíodo afirma: 'Antes que todas las cosas Caos se engendró, y, a continuación, Gea de ancho pecho, asiento firme de todas las cosas, y Eros (*Éros*), que se distingue entre todos los inmortales (*hòs pántessi metaprépei athanátoisi*)[80]'[81].

El autor sigue explicando que todas las demás cosas se producen a partir de ésas[82], pero ésas, a partir de ninguna[83]. En resumen, parece desprenderse

[75] La *Suda*, *r* 119, añade la precisión de que se trata de un gramático. El autor y la obra son mencionados también en Nicéforo Calisto Jantópulo, *Historia ecclesiastica* 10.36. En cambio, en un escolio a Licofrón (177b), se hace referencia a Regino *Polymnē̃mōn*, es decir, "el muy memorioso".

[76] Socr.Sch., *HE* 3.23.

[77] En la edición de Bekker, reimp. 1960, ocupa desde 974a1 hasta 980b21.

[78] El *TLG* sigue el texto de Diels, 1900, 15-35. Sobre su carácer espurio y fecha desconocida, cf. Brémond, 2017, 227. A propósito del autor del tratadito se ha dicho que sería un escéptico y que habría compuesto su escrito entre Andronico de Rodas (director de la Escuela peripatética en los años 78-47 a. C.) y Alejandro de Afrodisias (el cual floreció en torno al 200 d. C.). Así pensaba Diels, 1900, 10-11: cf. Mansfeld, 1990, 266. Este estudioso (1990, 269) cree que el anónimo escritor muestra sus simpatías por el pirronismo y debía de ser un maestro, o estudioso, del aristotelismo.

[79] Cf. Cassin, 1980; Mansfeld, 1990, 239-276.

[80] Hay varias omisiones y variantes respecto al texto de Hesíodo, *Th*. 115-120, aceptado hoy día. Quizá lo más relevante, con respecto a Eros, es la presencia de *metaprépei* en el pasaje pseudo-aristotélico, mientras que en la transmisión literaria común y en los papiros tenemos *kállistos* (*Th*. 120: *hòs kállistos en athanátoisi theoîsi*), "el que es hermosísimo entre los dioses inmortales".

[81] Arist. [*Xen*. 1.975a14].

[82] A saber, Caos, Gea y Eros.

[83] Mansfeld, 1990, 248-249, examina esta secuencia, a la luz de los comentarios de Diels, 1900, 9, el cual cree que el anónimo toma la referencia sobre Eros de *Metafísica*

del pasaje que el escritor desconocido no toma partido del lado de quienes contradecían los postulados de Meliso, ante todo, la generación *ex nihilo*, sino que se contenta con mostrar que varios grupos de personas e incluso expertos se oponen a las teorías del citado filósofo[84].

30. Resumen de los valores de los términos *érōs-éros* en Aristóteles (Los apartados correspondientes se expresan mediante el cardinal contenido entre paréntesis).

1. Como dios.
El filósofo recoge sendos textos de Hesíodo y Parménides (4); un pasaje, no literal, de Hesíodo en que aparece como la divinidad que se distingue entre todos los inmortales (29); Eros el que afloja los miembros (26); como divinidad, pero sin decir expresamente de quién procede la teoría (5).

2. Eros como deseo vehemente.
El amor como deseo (*epithymía*) (17, 18).

3. Eros como algo involuntario (*akoúsion*) (9).

4. Eros homosexual masculino.
Se analiza el comienzo del amor (*archḕ dè toû érōtos*)(15); se propone, como posibilidad, que la pasión erótica sea un deseo de la unión íntima (*epithymía synousías*)(1); ahora bien, no es lo mismo (*ou tautón*) la pasión erótica que el deseo de unión íntima (2); la pasión erótica es más propia de la amistad (*philías*) que de unirse sexualmente (3); la pasión amorosa parece ser semejante a la amistad (*ho érōs dokeî philíai hómoion eînai*) (12); el amor está y se produce en el sentido del ver (*hōs katà taútēn málista toû érōtos óntos kaì ginoménou*) (14); en el estudio de la cólera (*orgḗ*) se incluye la que quien ama siente contra los que menosprecian el amor (*pròs toùs oligōroûntas* […] *erôn dè toîs pròs tòn érōta*) (16); la referencia a la homosexualidad está implícita, pues se habla claramente del "amado" con el que establece una cierta oposición un término que alude al enamorado (*erōtikós*) (6); a las relaciones homosexuales parece apuntar el pasaje donde se habla del amor como pasión irracional (*páthos alógiston*)(10); alguna secuencia no lo explica expresamente, pero parece aludir al amor heterosexual. Así donde se considera que si amamos (*philoûmen*) lo que deseamos (*hoû epithymoûmen*), el amor es algo tal (11).

1.4 (cf. nuestra nota 13) y no de la *Física*, pues en este tratado no se menciona a dicha divinidad.

[84] Cf. Mansfeld, 1990, 249.

5. Ejemplos de amor homosexual masculino, con expresión del antropónimo correspondiente.

Los amores de Heracles (25); el amor de Harmodio y Aristogitón (19).

6. Tener amores masculinos y femeninos (28).

7. Posible alusión al acto venéreo practicado con personas de ambos sexos.

Es el caso de los placeres acompañados de amor (24), referidos a Sardanápalo, famoso por sus orgías con mujeres y hombres.

8. El deseo incestuoso de una madre respecto a su hijo (22).

9. El amor incestuoso entre hermanos (=amor caunio) (20).

10. Referencia al incesto, en general (21).

11. La pasión erótica experimentada por una mujer casada hacia un joven (27).

12. Reflexiones generales donde no se expresa a quiénes se refiere, sin indicaciones precisas del sexo del que se habla.

El cuerpo padece conjuntamente con las afecciones del alma en lo referente a los amores (*toîs tês psychês pathḗmasi tò sôma sympáschon phaneròn gínetai perí te toùs érōtas*) (23); huir del amor no es propio de un valiente sino de un cobarde (13).

13. El amor atribuido a ciertos animales.

Aludiendo a los delfines se nos habla de sus pruebas de amor y pasión por sus hijos (7).

14. El amor con alas representado en la pintura (8).

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

1. *Ediciones seguidas*
1.1. Aristóteles.
1.1.1. Obras conservadas.
Analíticos primeros

Aristotelis analytica priora et posteriora, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1964 (reimpr. 1968).

Ética eudemia

Aristotelis ethica Eudemia, ed. F. Susemihl, Leipzig, Teubner, 1884 (reimpr. Amsterdam, Hakkert, 1967).

Ética nicomaquea
Aristotelis ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894 (reimpr. 1962).

Historia de los animales
Aristote. Histoire des animaux, vols. 1-3, ed., trad., not., P. Louis, París, Les Belles Lettres, 1964-1969.

Marcha de los animales
Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus, ed. W. Jaeger, Leipzig, Teubner, 1913.

Metafísica
Aristotle's metaphysics, 2 vols., ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924 (reimpr. 1970, sobre la edición corregida de 1953).

Política
Aristotelis politica, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1957 (reimpr. 1964).

Retórica
Aristotelis ars rhetorica, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959 (reimpr. 1964).

Sobre los ensueños
Aristotle. Parva naturalia, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955 (reimpr. 1970).

Tópicos
Aristotelis topica et sophistici elenchi, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1958 (reimpr. 1970).

1.1.2. Obra espuria
[*De Melisso Xenophane Gorgia*] H. Diels, "Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus", *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, *Philosoph.-hist. Kl.* 1900, 15-35.

1.1.3. Obras completas
Aristotelis Opera, ed. A. I. Bekker, Berlín, Typis et impensis Georgii Reimeri, 1-5, 1831–1870 (reimpr. Berlín, de Gruyter, 1960).

1.1.4. Fragmentos.
Aristotelis Fragmenta Selecta, ed. W. D. Ross, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1955 (numerosas reimpresiones).

Aristotelis Opera (*ex recensione I. Bekkeri, ed. 2)*, Vol. 3. *Librorum Deperditorum Fragmenta*, ed. O. Gigon, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1987.

Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, ed. V. Rose, Leipzig, Teubner, 1886[3] (reimpr. 1967).

1.2. Otros autores o conjuntos literarios.

Appendix proverbiorum, en F. G. Schneidewin-E. L. von Leutsch (eds.), *Corpus paroemiographorum Graecorum*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1839 (reimpr. Hildesheim: Olms, 1965), 1.379-467.

Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels-W. Kranz, 1-3, Dublín-Zúrich, Weidmann, reimp. 1972[16].

Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum ed. F. Solmsen, *Fragmenta selecta* ed. R. Merkelbach-M. L. West, Oxford, Oxford classical Texts, 1970.

Theocritus, ed., trad., com., A. S. F. Gow, 1-2, Cambridge University Press, reimp. 1973 (1950[1]).

Tragica adespota, en R. Kannicht-B. Snell (eds.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 2, 3-173, 177-218, 220-319.

1.3. Instrumento general.

TLG, 2001[1] (=*Thesaurus Linguae Graecae*, University of California. Irvine (California), en línea).

2. *Estudios*.

D. E. I. Adams, 1988, *Love and Morality in Socrates, Plato, Aristotle and Aquinas* (Tesis), Cornell University.

G. Anagnostopoulos (ed.), 2013 (2009[1]), *A Companion to Aristotle*, Malden (Ma.)-Oxford, Wiley-Blackwell.

A. Alberti, 1990, "*Philia* e identità personale in Aristotele", en Id., (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Nápoles, Elenchos, 203-302.

J. Annas, 1977, "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind* 86, 532-554.

J. Annas, 1988, "Self-Love in Plato and Aristotle", *The Southern Journal of Philosophy* 27, 1-18.

J. Araiza, 2005, "Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles", *Nova tellus* 23.2, 125-159.

P. Aubenque, 2009, "Amitié et communauté chez Aristote", en J. M. Zamora Calvo (coord.), *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 113-120.

N. K. Badhwar-R. E. Jones, 2017, "Aristotle on the Love of Friends", en Ch. Grau-A. Smuts (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Love*, Oxford University Press (en línea).

J. Barnes (ed.), 1995, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.

M. Ben-Said, 2014, *Freundschaft und Liebe bei Aristoteles*, Christian-Albrechts-Universität Kiel, Grin Publishing.

S. Benetatos, 2013, "Aristotle's Notion of Friendship", en D. Caluori (ed.), *Thinking about Friendship*, Londres, Palgrave Macmillan, 11-29.

A. Berwari, 1997, *Die Theorie der Freundschaft bei Aristoteles*, Marburgo, Tectum-Verlag.

C. Bestonso, 2011, "Un legislatore corinzio a Tebe: Filolao Bacchiade (Aristot. *Pol*. 1274a31-b5)", *Historiká* 1, 103-122.

M. Biss, 2011, "Aristotle on Friendship and Self-Knowledge: The Friend beyond the Mirror", *History of Philosophy Quarterly* 28, 125–140.

M. Brémond, 2017, *Lectures de Mélissos: Édition, traduction et interprétation des témoignages* [...], Berlín-Boston, de Gruyter.

M. L. Bretin, 2014, *Proportionnalité et disproportionnalité dans la relation d'amour et dans l'érotisme*, Université de Besançon (en línea).

R. Burger, 2003, "Hunting Together or Philosophizing Together: Friendship and Eros in Aristotle's *Nicomachean Ethics*" en E. A. Velásquez (ed.), *Love and Friendship: Rethinking Politics and Affection in Modern Times*, Lanham-Boulder-Londres-Nueva York, Lexington Books, 37-60.

R. Burger, 2019, "Eros and Mind. Aristotle on Philosophic Friendship and the Cosmos of Life", *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 23.2, 365-380.

T. M. Calvo Martínez, 2007, "La unidad de la noción de *philia* en Aristóteles", *Méthexis* 20, 63-82.

J. C. Capriglione, 1999, "L'amore è un dardo. Le ragioni dell'omosessualità in Aristotele e Plutarco", en A. Pérez Jiménez -J. García López- R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, Ediciones clásicas, 567-581.

B. Cassin, 1980, *Si Parménide*. *Le traité anonyme* De Melisso Xénophane Gorgia, Lille, Presses Universitaires de Lille, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

P. Chantraine, 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck.

R. R. Daza y García, 2017, "*Eros*, *Filía* y *Filautía* en Aristóteles. Relaciones y diferencias en la afectividad de la persona", *Metafísica y persona* 18, 11-34.

H. Diels, 1900, "Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus", *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosoph.-hist. Kl.* 15-35.

R. J. Fitterer, 2008, *Love and Objectivity in Virtue Ethics: Aristotle, Lonergan, and Nussbaum on Emotions and Moral Insight*, Toronto, University of Toronto press.

G. Flasse, 2006, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*, Lovaina-París, Peeters.

T. A. Franco Benavides, 2019, "*Eros*, *Philia* and community in Plato and Aristotle", *Eidos* 30, 14-47 (en línea).

M. H. Gauthier-Muzellec, 2014, *L´amitié chez Aristote: une mesure de l´affect*, París, Kimé.

D. Konstan, 2008, "Aristotle on love and friendship", *Scholḗ* 2.2. 207-212.

R. Kraut, 1975, "The importance of love in Aristotle´s *Ethics*", *Philosophy Research Archives* 1, 300-322.

E. Leontsini, 2013, "Sex and the city: Platon, Aristotle and Zeno of Kition on *Erôs* and *Philia*", en E. Sanders-Ch.Thumiger-Ch. Carey-N. Lowe (eds.), *Erôs in Ancient Greece*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 129-141.

R. Majithia, 2014, "Love and Virtue in Aristotle's Ethics", *Archive of the history of philosophy and social thought* 59, 25-35.

J. Mansfeld, 1990, "De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism", *Rheinisches Museum* 131, 239-276.

P. M. Miller, 2014, "Finding one-self with friends", en R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 319-349.

L. Moretti, 1957, *Olympionikai. I Vincitori negli Antichi Agoni Olimpici*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.

R. Mulgan, 1999, "The role of friendship in Aristotle's political theory", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2. 4, 15-32.

C. Natali, 2013, *Aristotle: His Life and School*, Princeton: Princeton University Press (D. Hutchinson (ed.). Es la traducción inglesa, con numerosas ampliaciones, de la obra de Natali, 1991[1], *Bios theoretikos*.

La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola, Bolonia, Il Mulino).

C. Natali, 2013, "L'amicizia secondo Aristotele", *Philosophical Inquiry* 37, 66-81.

A. Nehamas, 2010, "Aristotelian *Philia*, Modern Friendship", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39, 213-248.

M. Pakaluk, 1988, *Aristotle's Theory of Friendship* (Tesis), Harvard University.

L. S. Pangle, 2003, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press.

G. Pearson, 2012, *Aristotle on Desire*, Cambridge, Cambridge University Press.

E. Peroli, 2006.4, "Le bien de l'autre. Le rôle de la *Philia* dans l'éthique d'Aristote", *Revue d'éthique et de théologie morale* 242, 9-46.

Ch. Perrin, 2007.2, "Egalité et réciprocité: les clés de la *philia* aristotélicienne", *Le Philosophoire* 29, 259-280.

A. W. Price, 1989, "Aristotle on erotic love", en Id., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 236-249.

P. B. Reiner, 1976, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Tesis), Harvard University.

P. B. Reiner, 1991, "Aristotle on Personality and some Implications for Friendship", *Ancient Philosophy* 11, 67-84.

K. Rogers, 1994, "Aristotle on Loving Another for His Own Sake", *Phronesis* 39.3, 291-302.

E. Salim, 2006, *Embracing the half: Aristotle's revision of platonic eros and philia* (Tesis de Master), Texas A&M University (en línea).

Th. F. Scanlon, 2002, *Eros & Greek Athletics*, Oxford, Oxford University Press.

N. Sherman, 1987, "Aristotle on Friendship and the Shared Life", *Philosophy and Phenomenological Research* 47.4, 589-613.

C. Shields (ed.), 2012, *The Oxford Handbook on Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.

F. Shoeman, 1985, "Aristotle on the Good of Friendship", *Australasian Journal of Philosophy* 63, 269-282. J. Sihvola, 2002, "Aristotle on Sex and Love", en M. C. Nussbaum-J. Sihvola (eds.), *The Sleep of the Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 200-221.

S. Stern-Gillet, 1995, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Nueva York, State University of New York Press.

J. Szaif, 2011, "Aristotle on Friendship as the Paradigmatic Form of Relationship", en R. King-D. Schilling (eds.), *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*, Berlín-Boston, de Gruyter, 208-237.

A. P. Vallejo Campos, 2009, "*Éros* y *philía* en Platón y Aristóteles", en J. M. Zamora Calvo (coord.), 63-78.

A. Ward, 2016, *Contemplating Friendship in Aristotle's Ethics*, Albany (NY), State University of New York Press.

E. J. Wielenberg, 2011, "Aristotelian Love-Making", en A. Leigh McEvoy (ed.), *Sex, Love, and Friendship*. *Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love* (1993-2003), Ámsterdam-Nueva York, Rodopi, 365-371.

H. Zagal, 2014, *Amistad y felicidad en Aristóteles*, México, Ariel.

NORMAS DE PUBLICACIÓN EN LA REVISTA *MYRTIA*

La revista *Myrtia* está editada por el Departamento de Filología Clásica de la Universidad de Murcia, a través del Servicio de Publicaciones de esta Universidad. En ella se publican con periodicidad anual aportaciones originales e inéditas, en forma de artículos, notas o reseñas, a los distintos ámbitos de la Filología Clásica.

Todos los artículos que se envíen serán evaluados por dos expertos en las respectivas materias, que desconocerán el nombre del autor del trabajo y emitirán un informe sobre él en un plazo determinado. De acuerdo con dichos informes, el Comité de Redacción decidirá sobre la conveniencia o no de su publicación y sobre las sugerencias que, en su caso, haya que hacer a los autores para su aprobación definitiva. Al Comité de Redacción corresponde igualmente asignar los trabajos recibidos a su correspondiente sección: artículos o notas. Los volúmenes son facilitados gratuitamente a los autores así como, en régimen de intercambio científico, a los centros editores de publicaciones científicas de España y del extranjero que se avengan a ello, según criterios y mecanismos que establece el Servicio de Publicaciones, quien, asimismo, podrá comercializar la revista.

Pueden publicar sus trabajos en *Myrtia* todas aquellas personas que estén interesadas en ello. En cualquier caso se habrán de respetar los principios de publicación que siguen:

1. Deberá entregarse el trabajo en formato Word (archivo adjunto a un e-mail, CD o disquete) y copia impresa por duplicado. Los trabajos irán encabezados por una página en que figure título, nombre del autor/es, dirección postal del Centro a que pertenezcan, y dirección de correo electrónico.
2. Los trabajos aceptados se publicarán en *Myrtia*, salvo casos especiales, por orden de fecha de aceptación y, dentro de cada sección, según una ordenación básica, indicádose la fecha de recepción y aceptación del trabajo por parte de la revista.
3. El texto de los artículos se acompañará de un resumen que refleje claramente el contenido y resultados del trabajo. El resumen estará redactado en la lengua del trabajo y en inglés; no tendrá una extensión superior a diez líneas e irá acompañado de palabras clave (en las dos lenguas del resumen).
4. Los autores procurarán que sus originales no excedan los 60.000 caracteres (con espacios, incluyendo texto, notas y bibliografía). El Comité de Redacción podrá, en su caso, y , de acuerdo con el autor, reducir el texto de los trabajos que manifiestamente pueda acortarse, así como excepcionalmente, aceptar artículos que superen la extensión permitida. En las reseñas se procurará evitar notas a pie de página.
5. La revista *Myrtia* tiene unos principios semiológicos propios que los autores han de tener en cuenta. Para los caracteres griegos, se deberá utilizar una fuente Unicode. La revista intentará respetar los deseos de los autores, a los que al mismo tiempo sugiere que tengan en cuenta la forma y la tipografía de los trabajos publicados en este volumen. La utilización de caracteres tipográficos poco usuales se limitará en lo posible.
6. La Bibliografía, al final de cada trabajo, se adecuará al siguiente modelo:
    a. Para artículos de revista: el nombre de la revista se abreviará de acuerdo con el repertorio de *L'Année Philologique*: I.W. ALLEN (1893): "A Group of Ninth-Century Greek Manuscrits", *JPh* 21, 48-55.
    b. Para libros, tesis y otras publicaciones no periódicas: C.D. BUCK (1955): *The Greek Dialects,* Chicago.
    c. Para trabajos en obras colectivas: K. QUINN (1962) : "*Docte Catulle*", en *Critical Essays on Roman Literature*, J.P. SULLIVAN (ed.), London, 31-63.
    d. En las notas se citará de forma abreviada (remitiendo a la bibliografía final), según el siguiente modelo: ALLEN (1893: 48-49).
    e. Las referencias a páginas web deben indicar: autor, título, URL, fecha de creación y fecha de consulta.
7. Cada autor recibirá una prueba de imprenta de su trabajo en forma de paginación. El autor deberá ajustarse a los plazos de devolución de las pruebas corregidas y, asimismo, evitar la introducción de modificaciones importantes al texto original. La corrección de pruebas deberá hacerse según las pautas y símbolos internacionalmente admitidos.

Myrtia 35 (2020) - ISSN: 0213-7674

ARTÍCULOS [Articles]

JESÚS ÁNGEL Y ESPINÓS, El tema del río Nilo en el teatro de Esquilo [The subject of the Nile River in Aeschylus' theatre] 11-36

MARCO BOREA, Trois études stylistiques sur la clausule du trimètre iambique d'Aristophane (*Vesp.* 1219-1264 – *Ran.* 1365-1413 – *Thesm.* 846-928) [Three Stylistic Studies on the clausula of Aristophanes' Iambic Trimeter: (*Vesp.* 1219-1264 - *Ran.* 1365-1413 - *Thesm.* 846-928)] 37-52

JUAN ANTONIO LÓPEZ FÉREZ, Eros en Aristóteles [Eros in Aristotle] 53-92

SEBASTIÁN EDUARDO CARRIZO, El *Yambo* 1 de Calímaco y la soberanía ptolemaica [Callimachus' *Iambus* 1 and Ptolemaic Sovereignty] 93-120

SANDRA PLAZA SALGUERO, Tema y léxico de las metamorfosis en los epigramas de la *Antología Griega* [Theme and lexical uses of the metamorphoses in the epigrams of the *Greek Anthology*] 121-159

PABLO RODRÍGUEZ VALDÉS, Revisión de la figura de la diosa Hécate a través de sus asimilaciones [A review of the figure of the goddess Hecate through her assimilations] 161-175

LAURA ARESI, Il *senex lepidus* nel *Miles gloriosus* e oltre: l'eredità di Periplectomeno da Terenzio a Catullo [The *senex lepidus* in the *Miles* gloriosus and beyond: Periplectomenus' fortune from Terence to Catullus] 177-202

ALESSANDRA DI MEGLIO, «Ut ait Pacuvius»: sulle citazioni pacuviane nel *De Divinatione* di Cicerone [«Ut ait Pacuvius»: quotations from Pacuvius in Cicero's *De Divinatione*] 203-223

LUIS AMELA VALVERDE, La campaña de Pompeyo en Sicilia (82 a.C.) [The campaign of Pompey in Sicilia (82 B.C.)] 225-248

PAOLA GAGLIARDI, *Hesperus* nelle *Bucoliche* di Virgilio [*Hesperus* in Virgil's *Bucolics*] 249-273

PABLO MARTÍNEZ ASTORINO, Dido como alusión a Cleopatra en la *Eneida* [Dido as allusion to Cleopatra in the *Aeneid*] 275-292

DULCE ESTEFANÍA, Hipólito y Esculapio en Virgilio y Ovidio [Hippolytus and Aesculapius in Vergil and Ovid] 293-317

RENÉE UCCELLINI, Su una similitudine in Stazio *Achilleide* 1.178-181 e suo intento programmatico [On a Simile in Statius *Achilleid* 1.178-181 and Its Programmatic Intent] 319-346

JULIETA CARDIGNI, Tres versiones tardoantiguas de Virgilio: Servio, Macrobio y Fulgencio [Three Late-Antique Versions of Virgil: Servius, Macrobius, Fulgentius] 347-370

JUAN CARLOS JIMÉNEZ DEL CASTILLO, Las *Geórgicas* como fuente indirecta en la *Austriaca siue Naumachia* de Francisco de Pedrosa [The *Georgics* as an indirect source of Francisco de Pedrosa's *Austriaca siue Naumachia*] 371-394

MARÍA ELISA CUYÁS DE TORRES, Los *Aphthonii Sophistae Progymnasmata* de Bartolomé Alcázar: un manual de iniciación retórica del XVII [Bartolomé Alcázar's *Aphthonii Sophistae Progymnasmata*: a 17th-century rhetorical manual for beginners] 395-418

MARTA CUEVAS CABALLERO, Las representaciones contemporáneas de tragedias griegas y su relación con problemas de actualidad: tres ejemplos en Andalucía [Contemporary representations of Greek tragedies and their relation to current problems: three examples in Andalucía] 419-443

NOTAS [Notes]

SERGIO ESPAÑA-CHAMORRO, *Minima Epigraphica Auctionum* (2019). La urna de *Cneus Lucretius Hermadioni* [*Minima Epigraphica Auctionum* (2019). The cinerary urn of *Cneus Lucretius Hermadioni*] 447-450

FEDERICA BOERO, L'*Odissea* e Margaret Atwood [The *Odissey* and Margaret Atwood] 451-458

RESEÑAS [Reviews]

RESEÑAS [Reviews] 461-491

Nota necrológica.- CONCEPCIÓN MORALES OTAL – JOSÉ GARCÍA LÓPEZ, Francisco Rodríguez Adrados, *in memoriam* 495-497



UNIVERSIDAD DE MURCIA

edit.um
EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA